

Alberto Fabio Ambrosio

ÇEVİRİ Ayşe Meral

Bir Mevlevinin Hayatı

17. Yüzyılda Sufilik Öğretisi ve Ayinleri



KitapYAYINEVİ



KİTAP YAYINEVİ – 268
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 65

BİR MEVLEVİNİN HAYATI; 17. YÜZYILDA SUFİLİK ÖĞRETİSİ VE AYINLERİ / ALBERTO FABIO AMBROSIO

ÖZCÜN ADI
VIE D'UN DERVISCHE TOURNEUR. DOCTRINE ET RITUELS DU SOUFISME AU XVII^e SIÈCLE

© 2010 CNRS ÉDITIONS
© 2012, KİTAP YAYINEVİ LTD.
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

ÇEVİRİ
AYŞE MERAL

DÜZELTİ
FEVZİ GÖLOĞLU

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK TASARIMI
DİLEK ÇETİNKAYA

KAPAK RESMİ
GALATA MEVLEVİHANESİ ÖNÜNDE MEVLEVİLER, ORTADA KUDRETULLAH DEDE
1900 CİVARI, SEBAH&JOALLIER, CENGİZ KAHRAMAN ARŞİVİ

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂÇIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂÇITHANE
SERTİFİKA NO. 12055
T: 0212 294 10 00 F: 212 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
KASIM 2012, İSTANBUL

ISBN 978-605-105-099-7

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂÇIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KÂÇITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO. 12348
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Bir Mevlevinin Hayatı

17. Yüzyılda Sufilik Öğretisi ve Ayinleri

ALBERTO FABIO AMBROSIO

ÇEVİRİ
AYŞE MERAL



Kitapyayinevi



Çeviri desteği için Centre national du livre'e teşekkür ederiz.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 8

TRANSKRİPSİYONLA VE ÇEVİRİYLE İLGİLİ KISA BİR AÇIKLAMA 11

TEŞEKKÜR 12

GİRİŞ 13

I- VAİZLER VE SUFİLER 20

OSMANLI İMPARATORLUĞU, SİYASİ VE İÇTİMAİ MAYALANMA DÖNEMİ 20

GERİLEMENİN DIŞ NEDENLERİ 24

ULEMA, VAİZLER VE SUFİLER 27

SUFİ ADAPLARIYLA İLGİLİ İHTİLAFLAR 29

TARTIŞMANIN DOKTRİNER ÖNCÜLLERİ 29

BAŞLANGIÇ DÖNEMİ 32

İki ŞAHİYYET KARŞI KARŞIYA GELİYOR: 17. YÜZYILIN ORTALARINDA TARTIŞMANIN DURUMU 36

İHTİLAFTAN İDEOLOJİYE GEÇİŞ 39

KADIZADELİLERİN YÜKSELİŞİ 42

KRİZ VE EKTİDAR SİMGESİ ARASINDA 47

II- BİR OSMANLI TARİKATI 50

MİSTİK İLHAMDAN TARİKATSAL SOSYALLEŞMEYE 52

MEVLEVİ VAKANÜVİSLİKLERİ 56

16. VE 17. YÜZYILLARIN BAHİSLERİ 60

BİR MANEVİYATIN GÖRÜNÜRLÜĞÜ 63

BAŞKENTTE MEVLEVİLER 64

YENİKAPI, KASIMPAŞA, BEŞİKTAŞ: TEK BİR TARİKAT İÇİN ÜÇ MAHALLE 73

MERKEZİN DIŞINDA BİR MERKEZ 76

MEVLEVİ EVRENİN ÇEVRESİ 79

SARAY İLE SANAT ARASINDA SUFİLER 80

III- İSMAİL RÜSÜHÎ ANKARAVÎ: BİR OSMANLI SUFİ 85

17. YÜZYIL DERVİŞİ 85

AYDINLATICI BİR YOLCULUK 86

GALATA TEKKESİNDE BİR ŞEYHİN DOKTRİNİ 88

ESERLERİ: İDRAK İLE ADAP ARASINDA 91

SUFİ GELENEĞİN ŞERHLERİ 91

MESNEVİ'NİN ŞERHLERİ 93

MEVLEVİ TARİKATINA SÜLÜK 96

MİNHÂCÜ'L-FUKARÂ 99

MEVLEVİLER İÇİN BİR KILAVUZ 99

SÜNNETİN SENTEZİ BİR YOL 101

ESERİN İÇ YAPISI 102

BİR MEVLEVİ ÜÇLEMESİ (TRİLOJİSİ) 104

MEVLEVİ ŞEYH VE SUFİ KÜLTÜRÜ 110

IV- MEVLEVİ ADAPLARINA DAİR 112

MİNHÂCÜ'L-FUKARÂ'DA ADAPLAR 114

ANKARAVİ ANTROPOLOJİK YAPILAR 120

NİYETİN TERBİYESİ 124

NİYETİN DÜZEYLERİ 125

ALLAH YOLUNDA HİZMET ETMEK 131

MANEVİ İKNA 135

TESLİMİYET VE İTAAT 136

VEKİLLİK DOKTRİNİ 137

MÜRŞİT İLE MÜRİT ARASINDA 143

İTAAT ANLAŞMASININ İŞARETİ OLARAK HIRKA 148

BATINI ÖLÜM VE MANEVİ MÜCADELE 151

SUFİ ADAPLARI: GÜNCELİ DENETLEMEK 157

SUFİ STATİĞİ: İKAMET ETMEK 158

MEVLEVİ DİNAMİZM: YOLCULUK ETMEK 162

SOHBET: BİRLİKTE OLMAK 166

GAYRET İLE VECD ARASINDA 173

V- TARİHİ GELİŞİMİYLE SAVUNMA ARASINDA SEMA 175

MİSTİK KELİME DAĞARCIĞI 175

BİR SEMA TARİHİ 179

MEVLEVİ AYİNİNİN TARİHİ GELİŞİMİ 181

17. YÜZYILDAKİ TARTIŞMALAR 191
SAVUNMADAN YORUMA 214
KUTSAL KOREOGRAFİ 224

VI- BİR AYİNİN ANTROPOLOJİSİ 232
ANKARAVİ'YE GÖRE SEMANIN HERMENÖTİĞİ 234
BİR VECD TARİHİ 283
SONUÇ 285

EK: MEVLEVİ TARİKATININ SİLSİLESİ 291
KAYNAKÇA 295
DİZİN 340

KISALTMALAR

- Ambrosio ve diğerleri *Derviches tourneurs*: Ambrosio, A. F., Pierunek, E. ve Zarccone, Th., *Les derviches tourneurs*, Paris, Le Cerf, 2006.
- İnalçık ve Quataert *An Economic and Social History of the Otoman Empire, 1600-1914*, yay. Halil İnalçık & Donald Quataert, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, cilt 2.
- EP² *Encyclopédie de l'Islam*, yeni baskı, Leiden, Brill.
- Encyclopaedia Iranica*, Ehsan Yarshater (başk.), Londra: Routledge and Kegan Paul; Costa Mesa: Mazda Publishers; New York, Bibliotheca Persica Press, 1-12 cilt, 1987-2003.
- DİA *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Ankaravî, MF 1a İsmail Rüşûhi Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, Kahire, Bulaq, 1256/1840.
- Ankaravî, MF 1b İsmail Rüşûhi Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, İstanbul, Rıza Efendi, 1286/1869.
- Ankaravî, MF 2 İsmail Rüşûhi Ankaravî, *Minhacü'l-Fukara*, ed. Saadettin Ekici, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996.
- Ankaravî, MF 3 İsmail Rüşûhi Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ. Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf İstılahları*, ed. Safi Arpaguş, İstanbul, Vefa Yayınları, 2008.
- Ankaravî, RHS İsmail Rüşûhi Ankaravî, *Risâle-i hüccetü'l-sema*, Kahire: Bulaq, 1256/1840.
- Ankaravî, RHS2 Arpaguş, Safi, "Hüccetü's-Semâ' XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Müsiki, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dini Tartışmalar ve İsmail Ankaravî'nin semâ' müdâfaası," *Marîfe*, 7 (2007), n. 3, s. 375-399.
- Ceyhan, İsmail Ankaravî Ceyhan, Semih, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Doktora tezi, Bursa, T. C. Uludağ Üniversitesi

- Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2005.
- Çiftçi, Cemil, (ed.)
Clayer ve diğ.,
Melâmis-Bayrâmis
Tasavvuf Kitabı, İstanbul, Kitabevi, 2003.
- De Jong and Radkte,
*Islamic Mysticism
Contested*
Clayer, N., Popovic, A. ve Zarccone, Th., *Melâmis
Bayrâmis, Études sur trois mouvements mystiques
musulmans*, İstanbul, ISIS, 1998.
- De Jong, F. & Radkte, B. (éd.), *Islamic Mysticism
Contested. Thirteen Centuries of Controversies and
Polemics*, Leiden - Boston – Köln, Brill, 1999.
- Gölpınarlı, Mevlânâ'dan
Sonra
Gölpınarlı, Mevlâî âdâb
Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra
Mevlevîlik*, İstanbul, İnkilâp ve Aka, 1983.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlevî âdâb ve erkânı.
Terimler, Semâ' ve Mukaabele, Evrâd ve tercümesi,
Âdâb ve Erkân, Mevlevîlikte dereceler, Mesnevî okut-
mak, Metinler*, Konya, Konya ve Mülhakatı Eski
Eserleri Sevenler Derneği Yay., 1963.
- Kuşpınar, İsmail Ankaravî
Kuşpınar B., *İsmâ'îl Ankaravî on the Illumina-
tive Philosophy, his İzâhu'l-Hikem: its Edition and
Analysis in Comparion with Dawwânî's Shawâkil
al-hûr, together with the translation of Suhrawardî's
Hayâkil al-nûr*, Kuala Lumpur, International In-
stitute of Islamic Thought and Civilisation, 1996.
- Küçük, Mevlevî
Küçük, Sezai, *Mevlevîliği'nin Son Yüzyılı*, İstanbul,
Simurg, 2003.
- Lewis, Rumi
Lewis, Franklin D., *Rumi. Past and Present, East
and West. The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-
Din Rumi*, Oxford, Oneworld Publications, 2000.
- Lewisohn,
Heritage of Sufism
Lewisohn, Leonard (éd.), *The Heritage of Sufism.
Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi
(700-1300)*, Oxford, Oneworld Publications,
1999.
- Mantran, *Histoire de
l'Empire ottoman*
Mantran, Robert (başk.), *Histoire de l'Empire
ottoman*, Paris, Fayard, 1989.

- Molé, "La Danse extatique" Molé, Marijan, "La Danse extatique en Islam," *Les Danses sacrées*, Sources orientales VI, Paris, Seuil, 1963, s. 147-279.
- Ocak, *Sufism and Sufis* Ocak Yaşar, Ahmet, (ed.), *Sufism and sufis in ot-toman society. Sources-doctrine-rituals-turuq-archi-tecture literature and fine arts-modernism*, Ankara, Turkish Historical Society, 2005.
- Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf* Öngören, Reşat: *Osmanlılar'da Tasavvuf. Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.
- Popovic ve Veinstien, *Les Voies d'Allah* Popovic A. ve Veinstein G. (başk.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'Islam des origi-nes à aujourd'hui*, Paris, Fayard., 1996.
- Popovic ve Veinstien, *Bektachiyya* Popovic A. ve Veinstein G. (éds), *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes rel-evant de Hadji Bektach*, İstanbul, İsis, 1995.
- Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* Bursalı Tahir Efendi, Mehmet, *Osmanlı Müellifleri. 1299-1915*, transkripsiyon yapan kişiler A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınları, 1974, cilt 1.
- International Symposium on Mawlana 2006* Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri/*International Symposium on Mawlana Jalaladdin Rumi in Thought and Art Papers*, Konya, Rûmî Yayınları, 2006.
- Yetik, *İsmail Ankaravî* Yetik, Erhan, *İsmail-i Ankaravî. Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret, İstanbul, 1992.
- Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf. Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001.
- Zilfi, *Politics of Piety* Zilfi, Madeline C., *The Politics of Piety: the Otto-man Ulema in the Postclassical Age (1600 - 1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988.

TRANSKRİPSİYONLA VE ÇEVİRİYLE İLGİLİ KISA BİR AÇIKLAMA

Fransızca metinde kullanılan transkripsiyon Osmanlıca için ve bunun incelemelerinde referans kaynağı olarak kullanılan *Redhouse Sözlüğü*, *Türkçe/Osmanlıca-İngilizce*'de kullanılan transkripsiyondur. Eserin Türkçesinde modern Türkçeye çok yakın olan aynı transkripsiyonu kullandık. Bazı nadir durumlarda sadeleştirilmiş Arapça bir transkripsiyonu tercih etmek durumunda kaldık.

Vie d'un derviche tourneur'deki Fransızcaya tercüme edilmiş Arap harfli Türkçe metinleri, Fransızcadan Türkçeye tekrar çevirmek yerine, Latin harflerine aktarılmış kaynak metne en yakın Türkçe metinleri kullandık. Özellikle *Minhâcü'l-fukarâ* için kullanılan metinler Safi Arpaguş'un metinleri oldu. Burada çok yararlandığım çalışmasını bana gönderdiği için kendisine teşekkür etmek istiyorum. Mütercimle birlikte, Arap veya Latin harfli Türkçe metinlerden Fransızcaya yapılan tercümelerde gösterilen gayreti okurlara aktarabilmek için metnin dipnot kısmına bu Fransızca tercümelerin Türkçeye yeniden çevrilerek ilave edilmesine karar verdik.

TEŞEKKÜR

Birbirimizi çok iyi tanıdığımızda teşekkür etmek bir zorunluluk değildir, fakat yine de teşekkür ederiz çünkü müteşekkîr olunan kişi kadar müteşekkîr olan kişi için de bu bir mutluluktur.

Özel şükranlarımı Régis Morelon'a ve zaman içinde bizlerden ayrılan iki kişiye: Jean-Pierre Courtès ve Alfred-Louis de Prémare sunmak isterim. Bu üç kişi beşeri hayatım kadar entelektüel hayatımı da etkilemiştir. Onlara çok şey borçluyum özellikle de Régis'e.

Bu kitap, Thierry Zarcone'un ve Catherine Mayeur-Jaouen'in destekleri, cesaretlendirmeleri ve öğütleri olmaksızın gün yüzüne çıkamazdı.

Eserin kaleme alındığı süre boyunca beni destekleyen Alexandre Popovic'e ve Nathalie Clayer'e de çok teşekkür ederim. Aynı zamanda Strasbourg Marc Bloch Üniversitesi Türk Dili Fakültesi profesörlerine de teşekkür ederim; Catherine Erikan, Paul Dumont ve Johan Strauss ve elbette ilahiyat fakültesinden François Boepsflug'a da.

Bu araştırmaları yapmamı sağlayan Strasbourg, İstanbul ve Kahire İDEO'daki Dominiken rahiplerine de müteşekkirim. Eserimi okumak için bana zaman ayıran Paul-Dominique Masiclat, Xavier Jacob, Catherine Pinguet, Alexandre Papas, Patrick Garrone ve özellikle Marie-Hélène gibi dostlarıma da teşekkür ederim.

Türk meslektaşlarım arasında Safi Arpaguş, Semih Ceyhan, İbrahim Divarcı, Ekrem Işın, Mustafa Kara, Mahmut Kaya, Ahmet Kuş, Feyzi Şimşek, Nuri Şimşekler, Baha Tanman, Süleyman ve Hümeysra Uludağ'a da teşekkür ederim.

Aynı zamanda İtalya'da, Fransa'da ve Türkiye'de ve hatta diğer ülkelerde yaşayan ve bu satırlarda isimleri tek tek geçmese de kendilerini andığımı anlayacak bütün dostlarıma da burada teşekkür ederim. Aynı zamanda eserimin yayınlanmasında katkıları bulunan, araştırmama özel bir ilgi gösteren İstanbul Fransız Topluluğuna da teşekkür ederim.

Last but not least, annem Assunta'ya ve erkek kardeşlerim Marco ve Paolo'ya ve Katy, Matilde, Letizia ve Marina'ya da teşekkür ederim.

GİRİŞ

Mevlânâ Celâleddin Rumi' (1207-1273), Batıda daha ziyade “raks eden dervişler” (*derviches tourneurs*) olarak bilinen Mevlevi tarikatının, bazılarına göre ilham kaynağı, bazılarına göre kurucusudur.

Sufiler ve özellikle de Mevleviler, Osmanlıların yönettiği bölgeleri arşınlayan batılı yolcuların seyahatnameleri sayesinde Avrupalıların imgelemine hep sarsmıştır. Bu araştırma, batılılar kadar doğuluların da bu maneviyata ve özellikle de semaya (Arapça *samâ'*) duydukları ilgiden doğmuştur. Ne var ki konuya gösterilen ilgiye, bu tarikatın adablarıyla ve tarihleriyle ilgili derinlemesine bir bilgi her zaman eşlik etmiyor. Dolayısıyla bu kitap, Mevlevilerin 17. yüzyıldaki doktrinlerini (*idrak*), adablarını ve ayinini tanıtmayı amaçlıyor.

DİNİ TARİH İLE DÜŞÜNCE TARİHİ ARASINDA

Mevlevilerin tarihi, içtimai olduğu kadar siyasi açıdan da Osmanlı İmparatorluğu'nda vuku bulan olaylara bağlıdır. Bu nedenle Mevlevilerin tarihsel gelişimi, Osmanlı medeniyetini anlamak için fazlasıyla ayrıcalıklı bir noktadır. Bu tarikat siyasi iktidarın dini simgesi olduğu kadar Osmanlı din duygusunu şekillendirmiştir de. Mevlânâ'nın ve Mevlevilerin maneviyatı ilkönce Osmanlı İmparatorluğu döneminde ardından da Cumhuriyet Türkiye'si döneminde Osmanlıların ve Türklerin yaşamlarını durmaksızın etkilemiştir. Çok kültürlü ve çok dinli olan Osmanlı İmparatorluğu'na benzer şekilde, doğudan batıya, Bağdat'tan Kahire'ye, kuzeyden güneye, Peç'ten (Pécs) Arap Yarımadası'na kadar yayılan Mevleviler de bir sentezin sonucudurlar. Burada da tıpkı imparatorluk gibi hem coğrafi hem de kültürel olan bu yayılma, örgütlenmenin piramit şeklindeki hiyerarşisine engel olmamıştır. Mevleviliğin kaderi gerçekten de Osmanlı hanedanına benzer şekilde devam edecekti: Parçalanma, dağılma ve ardından da yıkılış. Tarikatların yer yer gerçekleşen yeniden su yüzüne çıkışı sıradan dini bir

I Tam ismi Mevlânâ Celâleddin Muhammed ibn Muhammed el-Belhi el-Rumi şeklindedir.

gelişmeden ziyade geçmişe hayran bir nostaljinin istemli meyvesidir. Yine de varlığını korumuş olan bir Mevlevi ve “Mevlanâci” ruh vardır.

Burada incelenen Mevlevi tarihi, sufi adaplarının helalliğiyle ilgili tartışmaları gün ışığına çıkarıyor. Zaman zaman çetin ve acımasız olan bu tartışmalar 16. yüzyılın ikinci yarısında ve 17. yüzyıl boyunca ortaya çıkmış ve derin izler bırakmıştır.

Bu konu hakkında Madeline Zilfi’nin eseri hâlâ bir referans kaynağı olarak kalsa da² Türk araştırmacıların kaleme aldıkları tezler ve makaleler yavaş yavaş gün ışığına çıkıyorlar. Bu gözlem, Türk tasavvuf tarihçiliğinin gelişimine işaret eder.

Bir yandan sufilerle vaizleri karşı karşıya getiren tartışmaların neredeyse tamamen olaysal bir tarihi yönü de vardır; diğer yandan her ne kadar Gölpinarlı’nın (ö. 1982) önemli incelemeleri tarikatın kuruluş dönemine imtiyaz verse de Mevleviliğin tarihi iyi biliniyor gibi görünmekte.³ Kuruluşu takip eden dönemler, Mevlevi şeyhlerinin yaşamöykülerine ilişkin tezkirelerden yola çıkılarak bilinmektedir.⁴ Bununla beraber bu tezkirelerde verilen bilgiler içtimai ve siyasi hayattaki olaylarla bağlantılı bir tarih yazmaya yeterli değildir. Öte yandan arşivlerde bulunan belgeler tarikatın kendi tarihini yazmaya yetecek kadar incelenmiş değildir.

Bu çekincelere rağmen Mevlânâ ve Mevlevilik hakkında yazılan ve yayınlanan eserler o denli çoktur ki, Mevleviliğin gerçek bir tarihinin yazılmadığını söylemek zordur. Tarikat tarihine gelince böyle bir çalışma ya insanların yaşadıklarını unutarak tasvirsel bir tarihe ya da tamamen doktriner bir tarihe dönüşme riskini taşımaktadır. Bu iki tarzın haklı yanları vardır elbette, birbirini tamamladıkları gibi dini olgunun tüm boyutlarıyla eksiksiz bilinmesi için vazgeçilmezdirler de. Ancak yine de dinsel antropolojik yaklaşımın yerini tutamazlar.

2 Zilfi, Madeline C., *The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600 - 1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.

3 Gölpinarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1983.

4 Esrar Dede, *Tezkire-i şu’arâ-yı Mevleviyye, İnceleme-Metin*, haz. İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000; Seyyid Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi. Mecmûatü’l-Tevârîhi’l-Mevleviyye*, Türkçe olarak hazırlayan Cem Zorlu, İstanbul: İnsan yayınları, 2003; Sâkub Dede, *Safîna-i naîsa-i Mawlawiyyân*, Kahire: Bulaq, 1283/1866-67.

Bu kitaptaki yaklaşım, Mevleviliğin tarihsel incelemesini coğrafi ve siyasi bağlamında ele almayı hedeflemektedir. İstanbul, Osmanlı başkenti oluşu ve 16. yüzyılın sonlarıyla 17. yüzyılda konumuz bağlamında meydana gelen olayların burada vuku bulması ve buradan yankılanması nedeniyle çalışmamızın odaklanacağı başlıca kentsel alandır.

İki olay bu dönemi sembolik olarak belirleyebilir: Bunlardan biri Kadızadeliilerin püriten hareketinin kökeninde bulunan ve sufi ve halk adaplarının hem çöküşünü hem de sonunu hazırlayan âlim Mehmed Birgivi Efendi'nin (ö. 1573) *Tarikat-ı Muhammediye* adlı eserinin yayınlanmasıdır; diğeri ise semanın 1666 yılında yasaklanmasıdır.

Başka bir veri ise incelenen dönemin tarihsel homojenliğini açığa çıkarır: 1631'de vefat eden, Mevlevi üstadı Ankaravî'nin 16. ve 17. yüzyıldaki yaşamı bizlere bütün bu dönem için antropolojik okumanın anahtarını sunar. Yirmi bir yıl boyunca Galata tekkesinin şeyhi olan Ankaravî muhtemelen 16. yüzyılın son çeyreğinde doğmuş olmalı. Sufi geleneğini savunmaya çalışacak olan Ankaravî'nin doğumuyla, uzlaşmaz bir doktrin hareketinin doğuşu aynı döneme denk gelmektedir.

Kendi dönemlerinde yaşayan bireylerden oluşan bir tarikat, onu çevreleyen toplumsal ve siyasi olayları hissetmiştir. Bu insanlar ve tarikatları dünyevi hayatın sunumlarını üstlenerek veya geri çevirerek çağdaş bir tartışmaya katılmışlardır. İdraklar ve adaplar, toplumların yaşadıkları değişimlere ve bazen de altüst olmalara karşı tarafsız kalamaz. Doktrinler toplumların ve insanların somut yaşamlarının dışında bir yerde oluşmaz. Çünkü bir ideali ve doktrini canlandıran içtimai ve siyasi tarihle, tarikat ve insan tarihi arasında alışverişler mutlaka oluşur.

YÖNTEM DEN BELGELERE

Araştırmamızın üç kutbunu içtimai tarih, dini tarih, Osmanlı tasavvuf tarihi şeklinde belirleyebiliriz. Bu üç kutup elbette ki kendine has bir yöntemle ve belgelerin belirlediği bir kalkış noktasıyla tek başına bağımsız birer konu teşkil edebilirdi. Problematikimi bu üç kutup üzerine inşa ettim ve bu problematiği –gerçek bir araştırma için vazge-

çilmez olan– kendi dilindeki çalışmalardan⁵ yola çıkarak oluşturmayı tercih ettim.⁶

İlk kaynaklar arasında en önemli belge, Galata Mevlevi tekkesindeki bir şeyhin kaleme almış olduğu *Minhâcû'l-Fukarâ* adlı eseridir. Siyasi olduğu kadar dini tarih de, Mevlevi mistiğinin antropolojisini anlamaya götürecektir olan yolu bulmamızı sağlar. İsmail Ankaravî (ö. 1631), birçok açıdan Mevlevilerin kılavuzu (*minhâc*) veya yöntemi olarak kabul görecektir eseriyle bu karışık dönemi daha iyi temsil ediyor ve anlamlandırıyor gibi görünüyor. İster sadece ahlaki ister mistik olsun dini eğitimin mevcut ortamdan etkilenmemesi mümkün değildi. İsmail Ankaravî Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de *Mesnevî*'nin büyük yorumcusu olarak bilinir. Batıda ise yorumları John Reynold Nicholson'un (ö. 1954) Mevlânâ Rumi'nin *Mesnevî*'sinin tercümesi sayesinde bilinir. Bu mütercim, Rumi'nin mistik eserlerini yorumlarken sık sık Ankaravî'nin yorumlarına da gönderme yapmıştır. Ancak şu var ki şeyh Ankaravî'nin şahsı, sufi incelemelerinde çok küçük bir yere sahiptir: Batı dillerinde de hakkında çok az şey yazılmıştır.⁷ Türkçede sadece birkaç eser, bir kitap,⁸ üniversite çalışmaları arasında bir tez⁹ ve uzman dergilerde birkaç makale bu kişiye ayrılmıştır. Bu eksiklik aslında anlaşılabilir çünkü Ankaravî'nin eserleri pek yaygın değildir ve en iyi durumda taşbaskı halindedirler. Büyük yorum, *Minhâcû'l-fukarâ* ve *Risale-i Huccet'ül-sema*, kırk hadisin yorumu, aynı zamanda mistik şiirler hakkındaki küçük yorumlar 19. yüzyılda taşbaskı olarak yayınlanmış, fakat Galata şeyhinin çok az eseri bir edisyon kitiğē konu olmuştur. Diğer eserler İstanbul'da ve Türkiye elyazmaları arşivlerinde elyazması şeklinde kalmıştır. Bazı eserlerin modernleştirilmiş şekilleri de mevcuttur, fakat bunlar akademik çalışma olmaktan ziyade Ankaravî'ye duyulan manevi ilgiden ileri gelmektedir.

5 Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf. Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000; Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf. Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001.

6 Faroqi, Suraiya, *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 30.

7 Molé, "La Danse extatique," s. 147-279.

8 Yetik, Erhan, *İsmail-i Ankaravî. Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî görüşleri*, İşaret, İstanbul, 1992.

9 Ceyhan, Semih, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Doktora Tezi, Bursa: T. C. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2005.

Minhâcü'l-fukarâ eserinde İsmail Ankaravî, ahlaki, manevi ve son olarak da mistik idrakını (*enseignement*) aktarmıştır. Bu eseri emsalsiz yapan da budur işte. Diğer yandan *Minhâcü'l-fukarâ* Mevleviler için her zaman bir esin kaynağı olmuştur. Akademisyenler kadar, manevi bir yola girmiş kişilerin “dervişler için kılavuz”a gösterdikleri ilgi bu eserin tarihsel önemine şahitlik eder.

Böylece yaptığım araştırmalar sürecinde tarihe kök salmış bir mistik akımın antropolojisi belirdi. Bundan dolayı da bu çalışma tarihsel bir perspektifte mistik bir antropoloji araştırması olarak tanımlanabilir.

Böylece sufilerin yaşamlarının somut durumunu ve aynı zamanda sufi adap ve idraklerinin incelenmesi konusunu aydınlatan –antropolojiye yakın– bir alana, yani tarihe sürekli başvurdum. Farklı sufi tarikatlarını konu alan bu tür incelemeler gitgide çoğalıyor. Yine de bu üretimin çokluğu, bazı yazarlar için tarihsel veya teolojik bir derinleşmeye varmamıştır. 1980’de Ahmet Yaşar Ocak, Türkiye’de, tasavvufa ilişkin sorunların incelemesine dair tamamen bilimsel ve akademik bir yöntemin hâlâ var olmadığını fark etmiştir.¹⁰ Yapılan çalışmalar ya mistik metinlerin edebi bir incelemesi ya da Osmanlı topraklarında bulunan tarikatlar hakkında bilgi derlemeleridir. Buna karşılık araştırmacıların imtiyazlı alanı tamamen dini veya teolojik alandır: tasavvuf hakkındaki incelemeler Türk üniversitelerindeki ilahiyat fakültelerinde özellikle gelişmektedir.

Bu kitabın sunduğu yenilik metinlerin okunması ve bütüncül yaklaşım noktasındadır. Bir metin, mistik bir uygulama ve tarihsel bağlam, bu farklı unsurlar arasındaki ilişkiler hakkında merakımızı uyandırır.

SUNUM

İki metodolojik düğüm bu incelemenin örgüsünü oluşturmuştur. Bu iki düğüm tıpkı su saati gibi işler: 17. yüzyılın doktrin tartışmaları tarihinden ve ilk iki bölümde ele aldığımız tarikattan yola çıkarak, İstanbul’da çok sayıda bulunan sufilerden birinin –bir kargaşa döneminde yaşamış olan İsmail Ankaravî’nin– hayatı sayesinde neredeyse mikro tarihe ulaş-

¹⁰ Ocak Yaşar, Ahmet, “Türkiye’de 1980 Sonrası Tasavvuf tarihi araştırmalarına genel bir bakış,” *Toplumsal Tarih*, 2002/108, s. 10-19.

bileceğiz. Galata şeyhinin yazıları aracılığıyla gizli sufi adaplarının yol atıkları büyük sorunlara, tartışmalara döneceğiz. Sufilerin doktrinlerine ve adaplarına yönelik bu amansız düşmanlık toplumsal tarihle olduğu kadar, dinsel bir yönü de bulunan genel tarihle de ilgilidir.

Eserimizin birinci bölümünde hafifçe değineceğimiz Osmanlı İmparatorluğu'nda iz bırakan olaylar ve tartışmaların tarihçesi, sufi adaplarının neden oldukları içtimai ve siyasi bahisleri görmeyi sağlayacaktır. İkinci bölümde Galata şeyhinin oynadığı rolü daha iyi kavramak için vazgeçilmez olan Mevleviliğin kısa bir tarihçesini takdim ederken üçüncü bölümde de kendi dönemini en iyi temsil eden Mevlevilerden İsmail Ankaravî'nin hayatını ve eserini, aynı zamanda *Minhâcü'l-fukarâ*'sını ele alacağız.

Ardından sufi idrakı ve mistik antropoloji perdesi gelecektir. Mevlevi bir şeyhin eğitimi belli bir tarihsel dolaysızlığa yaklaşmamıza olanak verir. Aslında bir yöntem olan seçtiği yol, bu yolda yürümek isteyenler için yaşanabilir bir yoldur. Kuşkusuz bu bölümde Ankaravî'nin kaleme aldığı ve okunmaları *Minhac*'ı aydınlatmayı sağlayacak birçok eser söz konusudur. Fakat *Minhac*'ın Mevlevi dervişler için bir kılavuz olarak hazırlanmış olması gibi eşsiz bir özelliği vardır. Bu kılavuz da dervişler için eşsizdir, çünkü başka hiçbir Mevlevi şeyhi seyr ü sülûk ve tarikat konusunda bir sentez oluşturmaya girişmemiştir. Bu müstesna eseri temel alan adapların antropolojik çözümlemesi özellikle ilgimi çekmiştir. Bunu bir sonraki bölümde ele alacağım. Son üç bölüm “dervişler için kılavuz”da yer alan antropolojik fikirlerin çözümlemesini barındırır. Mevlevilerin bu denli bilinmesi, mistik musikileri ve raksları yani Mevlevilerin en özgün “adapları”ndan olan *sema* sayesinde. Bu nedenle de beşinci bölümümüz *sema* tarihine ve özellikle de tarihsel açıdan olduğu kadar *idrak* açısından da Mevlevi tarihine ayrılmıştır. Antropolojik kavrayış, Galata şeyhinin yaşadığı dönemde entelektüel bir bahsi temsil eder.

Aslında çok zararsız görünen bir adaba karşı neden bu kadar büyük bir öfke sergilenmişti? Son bölüm de bu soruya cevap vermeye çalışacaktır. Bütün adapların ve semanın altında yatan antropolojiyi mümkün olduğunca sentetik ve sistematik bir şekilde bu son bölümde çözümlemeye çalıştım.

Araştırmamı boylu boyunca kat eden ana fikir, 17. yüzyılda yaşayıp tarikata yeni intisap etmiş kişilerin eğitimi için seferber olmuş ve yüzyıllardan beri süre gelen bir geleneğin savunmasına kendini adanmış bir Mevlevinin maneviyatına, idrakına ve dünya görüşüne nüfuz etme arzusudur.

Buradaki iki önemli tema, yani tarih ve antropoloji, 17. yüzyılda Osmanlı başkentinin dini evrenini anlamak için okuma anahtarı olarak kullanılmıştır.

VAİZLER VE SUFİLER

Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyılın sonlarında ve 17. yüzyılın başlarında kendini sufi ayinleri etrafında derinleşen bir doktrin tartışmasının merkezinde buldu. Başlangıçta basit bir sorgulama şeklinde olan bu tartışmalar, bunların kökten reddedilmesine kadar gidecek ve Osmanlı tarikat tarihinin en önemli olaylarından birine neden olacaktı.¹

Sufi ayinleri ve adaları konusunda yapılan bu tartışmalar klasik Osmanlı tarihinin “duraklama” ve ardından da “gerileme” döneminde ortaya çıktı.² Uzmanların günümüzde gerileme kelimesinden ziyade bu dönemi nitelendirmek için tercih ettikleri kriz kelimesi 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı tarihini daha az ideolojik ve biraz daha tarafsız olarak tasvir etmeye olanak vermiştir.

OSMANLI İMPARATORLUĞU, SİYASİ VE İÇTİMAİ MAYALANMA DÖNEMİ

Osmanlı tarihinin 16. ve 17. yüzyılları³ doktriner bir sertleşmenin ve sufi veya “halk” adaplarına pek olumlu bakmayan bir içtihadın belirginleştiği bir dönemdir. Tavırlardaki bu sertleşme, aslında ekonomik, toplumsal ve hatta siyasi bir istikrarsızlığın, dolayısıyla da imparatorluğun yüzleştiği krizlerin ürünüdür.

İÇ KRİZLER

“Gerileme”nin birincisi iç krizler ve ikincisi sınırlarda diğer imparatorluklarla yapılan savaşlar olmak üzere iki cephesi vardı.

1 Osmanlı İmparatorluğu’nun tarihi geleneksel olarak beş ayrı bölüme ayrılır: kuruluş (1299-1453); yükselme (1453-1579); duraklama (1579-1669); gerileme (1699-1792); “yıkılış” (1792-1919). İnalçık, Halil, “The Rise of Ottoman Historiography,” *Historians of the Middle East* dergisinde, yay. Bernard Lewis ve P.H. Holt, Londra/New-York/Toronto: Oxford University Press, 1962, s. 152-167.

2 Kafadar, Cemal, “The Question of Ottoman Decline,” *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4 (1997-1998), nn. 1-2, s. 30-75, s. 70-71; Hitzel, Frédéric, *L’Empire ottoman. XV^e-XVIII^e siècle*, Paris: Les Belles Lettres, 2001, s. 32.

3 Barqué-Grammont, Jean-Louis, “L’apogée de l’Empire ottoman: les événements (1512-1606),” in Mantran, *Histoire de l’Empire ottoman*, s. 139-158; Veinstein, Gilles, “L’Empire dans sa grandeur (XVI^e siècle),” in Mantran, *Histoire de l’Empire ottoman*, 1989, s. 159-226; Mantran, Robert, “L’Etat ottoman au XVII^e siècle: stabilisation ou déclin?,” Mantran, *Histoire de l’Empire ottoman*, 1989, s. 227-264; Faroqi, Suraiya, “Part II. Crisis and Change, 1590-1699,” İnalçık ve Quataert, *Economic and Social History*, s. 411-636.

İç cephede tahtın sürekli devredilmesi sorunları çoğaltmıştır. Artık “karizmatik” olmayan sultanlar, devlet işlerini nüfuzları gitgide artan sadrazamlarına bırakmaya başlamışlardı. Sultanın çevresi sarayın gerçek gücünü temsil etmekteydi: sultanların tahttan indirilmesi ve tahta çıkartılması siyasi konulardaki bu nüfuzla örnek verilebilir. Sultanın validesi oğlu üzerinde soyundan dolayı büyük bir nüfuzla sahipti. Kimin tahta çıkacağına karar veren de oydu.⁴

İlk hanedan krizi 1618’de vuku bulmuştur. Safevi İran ve Polonya ile yapılan iki ayrı barış anlaşması sayesinde yerleşen göreceli bir sükûnet döneminde padişah II. Osman yenicheriler tarafından tutuklanmış, delilik suçlamasıyla Yedikule Sarayı’nda ölüme mahkûm edilmiştir. Yenicheriler onun yerine I. Mustafa’yı (hd. 1617-1623) ikinci kez tahta çıkarmışlardı; fakat ne var ki, I. Mustafa Anadolu’daki kargaşayı denetim altına alamayınca ertesi yıl tahttan indirilmiştir. IV. Murad döneminde (hd. 1623-1640) iktidar hâlâ validenin elindedir, halefi olacak olan kardeşi I. İbrahim ise (hd. 1638-1644) beceriksiz bir hastadır. Bu dönemde devlet işleri, Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa (1638-1644) ve mali krizlerin sorumlusu olarak kabul edilen Valide Sultan Kösem Mahpeyker tarafından yürütülmekteydi.⁵ Ne var ki çok güçlü olan sanat ve meslek loncaları Valide Sultan’a karşı çıkıp onu öldürtmeyi başarmışlardı.

II. Selim döneminden (hd. 1566-1574) itibaren Valide Sultanın iktidarının yanı sıra sadrazamlar imparatorluğun devlet işlerinde gitgide daha büyük bir rol oynamaya başlamışlardı. II. Selim döneminde Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa (sd. 1565-1579) sayesinde imparatorluk bazı zaferler elde etmeyi başarmıştır.⁶ III. Murad (hd. 1574-1595) ve III. Mehmed (hd. 1595-1603) devlet işlerini sadrazamlara bırakıp hiç ilgilenmemişlerdir. III. Murad döneminde Koca Sinan Paşa beş kez göreve getirilmiştir. Kanuni Sultan Süleyman’ın, ardından I. Selim’in, sonra da III. Murad’ın sadrazamı

4 I. Mustafa, 1617 yılında validesi Kösem Sultan’ın entrikaları sayesinde bir yılığına da olsa tahta çıkmıştır. Fakat yönetim konusundaki beceriksizliğinden dolayı 1618’de tahttan indirilmiştir. Halefi II. Osman (hd. 1618-1622), Kösem Sultan’la başlamak üzere nüfuz sahibi kişileri saraydan uzak tutmaya çalışarak yeni bir siyaset oluşturmaya çalışmıştır. Ardından locaların güçlerini sınırlamayı ve reform yapmayı istediğı için kendini bu grupların güçlü itirazlarıyla karşı karşıya bulmuştur. Peirce, Leslie P., *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York: Oxford University, 1993.

5 Yi, Eunjeong, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul. Fluidity and Leverage*, Leiden/Boston: Brill, 2003, s. 223-224; Pamuk, Şevket, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 200.

6 1 Ağustos 1571’de Kıbrıs’ın fethi; 1574’te Tunus’un ele geçirilmesi.

olan Sokollu Mehmed Paşa'nın 1579 yılında ölümünden sonra hoşgörüsüz-
lüğü belli ölçüde damgasını vurduğu siyasi bir istikrar döneminin oluşma-
sı için 1656 yılında Köprülü Mehmed Paşa'nın (sd. 1656-1661) sadrazam
olmasını beklemek gerekmiştir.⁷

Köprülü Mehmed Paşa'nın oğlu Fazıl Ahmed Paşa (sd. 1661-1676)
daha çok yurtdışına yönelik⁸ diplomatik siyaseti ile imparatorluğa yararlı ola-
caktır. Daha sonra Köprülü Mehmed Paşa'nın damadı Merzifonlu Kara Mus-
tafa Paşa (sd. 1676-1683) fetihçi bir siyaset izlemiş, Ukrayna'da Ruslara karşı
ve Viyana'yı ele geçirmek için Macarlara karşı seferler düzenlemiştir. 1683'te
ikinci kez başarısız olan Viyana kuşatması, sadrazamın yönetimine karşı iti-
razların yükselmesine neden olmuştur. Bu olayların sonucunda Kara Mus-
tafa Paşa bu ciddi askeri başarısızlığının vuku bulduğu yıl idam edilmiştir.

Köprülüler döneminde sultanlar ikinci planda kalmışlardır: IV.
Mehmed (hd. 1648-1687) yeniçeriler tarafından tahttan indirilmiş ve yerine
kardeşi II. Süleyman (hd. 1687-1691) getirilmiştir. II. Ahmed'in saltanat
döneminde devlet işlerine yine bir Köprülü bakmaktaydı; Köprülüzade Fa-
zıl Mustafa Paşa (ö. 1691) belli bir ekonomik istikrar getirmiş ve Avrupa'ya
yönelik fetih harekâtları düzenlemiştir. Sadrazamın ölümünden sonra II.
Ahmed imparatorluğun işlerini yürütemediği gibi Fazıl Mustafa Paşa'nın
öngördüğü ıslahatları uygulamamıştır.

Sarayın dışındaki bu istikrarsızlık, Anadolu'daki Celali başkaldırı-
sıyla da kendini göstermiştir: Bu olay, Safevi İmparatorluğu'na yakın düşen
Şiiilerle ayaklananların arasındaki bağdan daha çok ekonomik ve toplumsal
alandaki denetim kaybını gösterir. İlk kez 1519'da I. Selim döneminde vuku
bulan Celali ayaklanması 1526-1527 (Kalender Çelebi), 1606-1608 yılların-
da tekrarlanmıştır. I. Ahmed (hd. 1603-1617), veziri Murad Paşa sayesinde
Güney Anadolu'da patlak veren başkaldırıları bastırmayı başarmıştır (1605-
1608). Kargaşa 1649'a kadar devam etmiş olsa da 1624 yılında vuku bu-
lan ayaklanmalarla hareket zaaflarını da ortaya koymuştur. Köprülü Meh-

7 Baer, Marc David, "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul," *International Journal of Middle East Studies*, 36 (2004), s. 159-181.

8 Dış cephede Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Girit'e sefer düzenlemeye devam etmiş ve 1699 yılında adayı ele geçirmiş, ama bazı şehirler Venediklilerin elinde kalmıştır. Girit'ten sonra Zorawno banşısıyla (1676) Osmanlıların Podolya ve Ukrayna'nın denetimini ele geçirdikleri Polonya'ya sıra gelmiştir.

med Paşa Celalilerin ayaklanmalarını acımasız bir şekilde bastırmıştır. Bir yandan hak mezhebinden olmayanlar ve bozguncu akımlar Safevilerin Şii adaplarına yakınlaşırken, diğer yandan Safevî ve Osmanlı iktidarları arasında sağlanan görünürdeki barış İç Anadolu'yu sakinleştirememiştir, çünkü bu başkaldırlar Safevî taraftarlarıyla ilintiliydi.

IV. Murad'ın (hd. 1623-1640) kahvehaneleri kapatırması toplumsal bir hoşnutsuzluğa neden olacaktı. Kahvehaneler imparatorluğa girdiğinden beri⁹ her zaman otoriteler tarafından siyasi bozgunculuğa elverişli yerler olarak görülmüştü.¹⁰ İçeceğin kendisi bile, ne kadar dini açıdan şüpheli görünmese de, toplumsal çalkantıların sorumlusu olarak kabul edilmişti.

Aslında bu iç krizler, toprak yönetim sistemindeki (tımar) değişiklikler¹¹ ve fiyatların artışı¹² gibi ekonomik nedenler içermektedir. Tımar sistemi Osmanlı İmparatorluğu'nun can damarlarından biriydi; bu sistemin 17. yüzyıldan itibaren bozulması, beraberinde ekonomik ve vergi açısından olduğu kadar askeri açıdan da ciddi bir dengesizlik meydana getirmiştir. Artık tımarlar askeri hizmetler ve belli bir bölgedeki tarımsal üretime göre değil kayıracılık yapılarak belirlenmekteydi. Böylece bu vergi sistemi, köylüler, vergiler ve toprak sahipleri arasındaki dengeyi koruyamaz hale gelmişti. Anadolu'da bazı köylülerin ayaklanması bu sistemin sorgulanmasına neden olmuştu.¹³ Demek ki Celali ve yeniçeri ayaklanmalarının temelinde bu sarsıcı ekonomik durum bulunmaktaydı.

9 Kahvehane geleneği 1555'te İstanbul'a ulaşmış ve 1568'de yasaklanmıştı. Ancak hiçbir yasak bu yaygınlaşma sürecine engel olamamıştır, öyle ki XVII. yüzyılda İstanbul'da altı yüz kahvehane olduğu saptanmıştır. Saraçil, Ayşe, "L'introduction du café à Istanbul (XVI^e-XVII^e siècle)," Hélène Desmet-Grégoire ve François Georjon, *Cafés d'Orient revisités*, Paris: CNRS Éditions, 1997, s. 25-38.

10 Kahvenin iki temel özelliği olan "soğuk" ve "kuru" unsurların karşımı dinin karşı çıktığı melankoli hallerine götürebilirdi, bkz. Hattax, Ralph S., *Coffee and Coffehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, Seattle ve Londra, 1988.

11 Bu sistem toprakların idaresinin devlet adına bazı memurlar tarafından yönetilmesini öngörmektedir: bu memurlar asker, idareci ya da toprak sahipleriydi. Köylüler çalışıp bu tımar memurlarına vergi ödemektedirler, tımar toplayanlar ise devlete sadece bir ordunun bakımını sağlamakla yükümlüdürler. Böylece imparatorluk askeri koruma görevini de dolaylı olarak gerçekleştirmiş olmaktadır. Bkz. İnalcık, Halil, "Timâr," E.I.2, c. X, 2002, s. 538-544.

12 Griswold, William J., *The Great Anatolian Rebellion. 1000 - 1020/1591 - 1611*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983, s. XIX.

13 İslamoğlu-Inan, Huri, *State and Peasant in the Ottoman Empire. Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1994, s. 244.

Ekonomik düzlemde 1585-86'dan itibaren paranın değer kaybı (tağşiş) yeni bir krize neden olmuştu, gümüşün ve altının değeri neredeyse kalmamıştı. Bu da bir yandan fiyatların yükselmesini, diğer yandan da alım gücünün düşmesini tetiklemişti.

Krizin nedenlerini incelemek aslında bir "kısır döngü" içinde hapsetmekle eşanlamlıdır. Parasal kriz –ki kuşkusuz imparatorluğun içinde bulunduğu durumun en büyük nedenlerinden biridir– orantısız bir askeri idareden ve artık uygun olmayan bir vergi sisteminden kaynaklanan ekonomik bir dengesizlikten ileri gelse de, yine de vuku bulan kargaşalar siyasidir.

GERİLEMENİN DIŞ NEDENLERİ

Dev Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarının idaresi komşularıyla, yani bir yandan Habsburg iktidarı ile temsil olunan Orta ve Doğu Avrupa devletleri, diğer yandan doğudaki ebedi düşman Safevilerle sürekli bir çatışma kaynağıydı.¹⁴

İki Viyana kuşatması (1529 ve 1683'te) Osmanlıların yayılmacı çabalarını olduğu kadar Avrupa güçlerine karşı yenilgilerini de temsil eder. Bu karşı karşıya geliş, siyasi ve askeri olduğu kadar bir anlamda dinidir de. Avrupa'da Türk korkusu bu dönemde şekillenmiştir; aslında ticari ve farklı temaslarla imparatorlukla birçok bağı bulunan Avrupa güçleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun iktidarına karşı koyamamaları durumunda Avrupa'nın Hristiyan olmayan bir alana kayacağını fark etmişlerdi. Henüz Osmanlı yayılmasının geri adım attığını göstermese de, 1571'deki İnebahtı Deniz Muharebesi Avrupalılar tarafından coşkuyla karşılanmıştı.

Doğuda Safevi düşmanla ilişkiler her zaman siyasi olduğu kadar dini bir yüzleşme şeklindeydi.¹⁵ Şiiliği resmi dini olarak kabul ve ilan eden (1501) Safevi İmparatorluğu güçlü bir propaganda ve siyasetle Osmanlıların

14 Sicker, Martin, *The Islamic World in Decline. From the Treaty of Karlowitz to the Disintegration of the Ottoman Empire*, Praeger Publishers: Westport (Connecticut), 2001, s. 1-32.

15 Matthee, Rudi, "The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-i Arab as seen by the Safavids," *Ottoman Borderlands. Issues, Personalities And Political Changes*, ed. Kemal H. Karpat & Robert W. Zens, Madison (WI): The University of Wisconsin Press, 2003, s. 157-173.

dinsel dengesini bozabilecek durumdaydı.¹⁶ Safevilerin işgal ettikleri toprakları geri almak için birkaç askeri teşebbüste bulunulmuş ve bu teşebbüsler barış antlaşmalarıyla sonuçlanmıştı: 1612'de Nasûh Paşa Antlaşması ve 1618'de Serâb (Serav) Antlaşması ve özellikle de savaşı sonlandıran Kasr-ı Şirin Antlaşması.¹⁷

Safevi İmparatorluğu'nun sınırlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun doğusuna yerleşmiş Türkmen kabilelerin tehditkâr varlığı, siyasi açıdan azımsanmayacak bir rol oynamıştır. Bu kabileler tam anlamıyla Şii olsalar da Şii eğilimli bir İslam anlayışına sahiplerdi. Kızılbaşların (taktıkları kırmızı başlık yüzünden bu ismi almışlardır) yani Türkmen ve Safevi İran'ın göçebe halklarının, bir anlamda sınırlarda baskın olan dini, dogmatik çekirdeğinde On İki İmamcı Şii inancını içerdiği gibi resmi Şiiiliğin dışında inançlar ve adaplar da içermekteydi. Bu inançlar ve adaplar genel olarak "hak mezhebinin dışında halk sufiliği"¹⁸ olarak tasvir edilir. 16. ve 17. yüzyıllar arasında Şii ağırlıklı Türkmen halkları Safevi komşuyla olan bağlarından dolayı Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bir tehdit unsuru olabilirlerdi. Diğer yandan Safeviler güçlerini Osmanlı bölgelerine yaymak için bu halkların varlığını fırsat bilmişlerdir. Bu nedenle Kızılbaşlara ve Bektaşilere yakın görünen Anadolu halkları Safevi iktidarına bağlanmalarına engel olmak için kılıçtan geçirilmiştir.¹⁹

16. ve 17. yüzyıl insanların imparatorluğun yüzleştiği iç ve dış krizler hakkında berrak bir tarihsel temsile sahip oldukları kesin değildir. İncelediğimiz dönemin Osmanlıları arasında yalnızca birkaç okumuş kişi "gerileme"nin bilincine varmış; ama çoğu, âlim olanları bile, bunu fark etmemiş veya bunu bu şekilde ele almamışlardı.

16 Calmard, Jean, "Les rituels shiites et le pouvoir. L'imposition du shiisme safavide: eulogies et malédictions canoniques," *Etudes Safavides*, Jean Calmard (ed.), Paris/Tahrân, 1993, s. 109-150.

17 Kılıç Remzi, XVI. ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı-İran Siyasî Antlaşmaları, İstanbul: Tez Yayınları, 2001, s. 5-9.

18 Melikoff, Irène, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden-New York-Köln, 1988.

19 Veinstein, Gilles, "Les premières mesures de Bâyezid II contre les Kızılbaş," *Syncretismes et hérésies dans l'Orient séfîoukide et ottoman (XIV^e – XVIII^e siècle)*, Collège de France Kolokyum tebliği, Ekim 2001, Gilles Veinstein (ed.), Paris: Peters, 2005, s. 225-236.

17. yüzyılın yazarları daha çok krizlerin ve dini sapmaların yayıldığı bir toplumu tasvir etmişlerdir. Kâtip Çelebi²⁰ ve Osmanlı tarihçi Mustafa Naima²¹ için Hicri 11. yüzyıl, yani miladi 17. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin başını temsil etmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun "gerilemesi"nin nedenleriyle ilgili düşünsemeler zengin bir "gerileme literatürüne"²² neden olmuştur; bunlar tarihsel bir okumadan ziyade imparatorluğun maruz kaldığı çok sayıdaki tehlikeye karşı bir cephe almaktan ibaretti. Gerilemenin nedenleri hakkındaki bu risalelere²³ göre tek olmasa da temel neden tımar sisteminin zayıflamasıydı.

O dönemin vakanüvislerine²⁴ ve vaizlerin vaazlarına göre dini adaptasyonlardaki özensizlik de gerilemeyi tetikleyen unsurlardan biriydi. İktidar ve siyaset idaresindeki bozulmaların en önemli kaynağı bid'aydı (kınanması gereken dini yenilikler). Ahlsızlık ve bozulma toplumda son derece olumsuz bir rol oynamaktaydı. Yazarlar, özellikle de dini menşeli olanlar, nasihatnamelerle bu çöküşü ihbar edip durmuşlardır.

Gerileme literatürünün ve onunla ilgili risalelerin vardıkları teorik sonuç tekti: genel zayıflamaya neden olan ahlakın çöküşüydü ve buna karşı

20 Kâtip Çelebi veya daha doğrusu Mustafa b. Abdullah (Arap kaynaklarda Hacı Halife) 1609'da İstanbul'da doğmuştur. Birkaç askeri sefere katıldıktan sonra Kadızadeler'den ders almıştır. 1648'de, Adem'den 1648 yılına kadar tarihsel olayların kronolojisini vermesi sayesinde merite olarak yükseltilmiştir. 6 Ekim 1657'de vefat etmiştir. Eserleri arasında şunlar yer almaktadır: *Fezleke (Fazlaka ahvâl al-ahyâr fi ilm al-tâ'rih va'l-ahbâr)* MS 1000 yılından 1656 yılına kadar Osmanlı tarihinin kroniğidir; *Kaşf al-zunûn 'an asâmi'l-kutub va'l-funûn* başlıklı eseri Arapça kaleme alınmış geniş bir bibliyografik sözlüktür; son olarak da *Mizanü'l-hakk fi ihtiyâr'l-ahakk* 17. yüzyıldaki tartışmalar tarihine bir giriş niteliğindeki risalesidir. Bkz., Kâtip Çelebi, *The Balance of Truth*, çeviren Lewis G. L., George Allen and Unwin Ltd, Londra, 1957; Kâtip Çelebi, *Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

21 Naima 1655 yılında Halep'te doğmuştur, babası yeniçeri subaylarındandı. İstanbul'da kâtip eğitimi aldıktan sonra, Baltacılardan diploma almış ve sonunda divanda kâtip olmayı başarmıştır. Sadrazamın isteği üzerine Şârih-i Menarzade Ahmed Efendi'nin (ö. 1657) yarım bıraktığı Osmanlı tarihini tamamlamak zorunda kalmıştır. 1715'te Patras'ta vefat etmiştir. İlk Osmanlı vakanüvisi olarak kabul edilen Naima'nın en önemli eseri *Târih-i Na'imâ* adıyla bilinen eserdir. Lewis, V. Thomas, *A Study of Naima*, Norman Itzkowitz yay., New York: New York University Press, 1972.

22 Howard, Douglas A., "Ottoman Historiography and the Literature of "Decline" of the Sixteenth and Seventeenth Century," *Journal of Asian History*, 22 (1988), s. 52-77.

23 Öz, Mehmet, *Osmanlı'da Çözüm ve Gelenekçi Yorumcuları (XVI. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıl Başlarına)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997, s. 14-29; Ortaylı, İlber, "Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography," Ortaylı, İlber, *Ottoman Studies*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 57-67.

24 Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire: the historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton: Princeton University, 1986.

ahlaki bir ıslahat şarttır. 16. yüzyıldan 17. yüzyılı uzanan dönemde bazı sufi adaplarıyla ilgili tartışmalar Osmanlı İmparatorluğu'nun yegâne kurtuluşu olarak görülen bu ahlaki ve dini ıslahat fikriyatı içinde yer almaktaydı.

ULEMA, VAİZLER VE SUFİLER

Osmanlı düşünürlerine göre bu “gerileme” farklı şekillerde kendini göstermişti: Bir yandan dini bir hiyerarşinin oluşturulmasıyla ve gelecek imamların ve ilahiyatçıların eğitimiyle, diğer yandan Osmanlı toplumunun bünyesinde artık “normal” dinsel ifadeler olarak kabul göremeyecek, çok tartışılan sufi adaplarıyla. Kuşkusuz menşeinden itibaren sufilik muhalifleriyle karşılaşmış olsa da, Osmanlılar 16. ve 17. yüzyıllara kadar geniş ölçüde sufi vizyonunu benimsemişlerdi.²⁵

Sufi adaplarıyla ilgili tartışmanın bahsi dört temel Osmanlı dini anlayışının karşılaşmasında ve bunların değişiminde yatmaktadır: Ulemanın resmi İslam anlayışı, sufilerin İslam anlayışı, Anadolu halkının İslam anlayışı ve son olarak da filozofların İslam anlayışı.²⁶

Hanefi mezhebinin resmi İslam anlayışı ulema tarafından veya büyük çoğunluğu medrese eğitimi almış kelimciler tarafından temsil edilmekteydi. İslami eğitimin son aşaması olan medreseler, siyasi iktidara uygun dini bir görüşü yaymakla ve aynı zamanda ahlaki ve hukuki düzeni sağlamakla yükümlü âlimlerin eğittiği öğrencilere yönelikti. Medreselerin belirgin bir şekilde sınıflandırıldığı ve her akım için bir kürsünün var olduğu biçimde kurumsallaşması imparatorlukta 16. ve 17. yüzyıllarda ilmiye adı altında zaten mevcuttu.²⁷ İstanbul Müftüsü Ebussud Efendi'nin 1545 yılında, dini işlerle ilgili devlet yapısının en yüksek mevkii olan şeyhülislamlık makamına getirilmesi ilmiyede bir dönüm noktası olmuştur.

25 Ocak, Ahmet Yaşar, “Oppositions au soufisme dans l'Empire ottoman aux quinzième et seizième siècles,” De Jong and Radkte, *Islamic Mysticism Contested*, s. 603-613.

26 Ocak Yaşar, Ahmet, “Islam in the Ottoman Empire: A sociological Framework for a new Interpretation,” *Ottoman Borderlands. Issues, Personalities And Political Changes*, ed. Kemal H. Karpat & Robert W. Zens, Madison (WI): The University of Wisconsin Press, 2003, s. 185-187.

27 Veinstein, Gilles, “Le modèle ottoman,” *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Nicole Grandin ve Marc Gaborieau (ed.), Paris: Les Éditions Arguments, 1997, s. 73-83; Repp Richard C., *The Müfti of Istanbul. A Study in the Developpement of the Ottoman Learned Hierarchy*, Oxford, 1986, s. 27-72.

Vaizlerin entelektüel güzergâhları ise bambaşkadır, çünkü onlar kadı veya müftü olacak kişilerle aynı ulema sınıfına ait değildirler. Ayasofya Camisi şeyhinin başında bulunduğu bir hiyerarşidir bu. Bu paralel oluşum vaizlerle sufiler arasındaki tartışmanın nedenlerini kısmen açıklar. Kadılar sufilere ve tarikatlara yakın olsalar da ve hatta onların arasına karışsalar da yeni vaiz nesli mistik adaplarla ilgili olan her şeye karşı çıkacaktı. Diğer yandan medresede resmi bir formasyondan geçen vaizler de meslektaşları olan fıkıhçıları etkileyebilirlerdi. Her ne olursa olsun dini mesleklere sahip kişilerin eğitiminde sufiliğe özgü doktrinler yer almamaktaydı.²⁸

İlmiye tarihinin 237 şeyhülislamından hiçbiri ne tasavvuf erbabı ne tüccar ne de köylü sınıfına aitti; aksine bunlar doğrudan siyasi iktidarın denetimi altında eğitilmiş dini bir elitten gelmekteydiler. Halkı temsil etmesi gereken İslam şeyhleri, sultanın yanında dini iktidarı temsil eden sarayın²⁹ üyeleri haline gelmişlerdi.

Dolayısıyla 16. ve 17. yüzyılda hâkim olan dini hiyerarşi karmaşıktı: piramidin tepesinde şeyhülislam ve onun temsil ettiği dini elit yer alıyor, ardından kadılar, müftüler ve diğer İslam memurları –ki bunların başında vaizler gelmekteydi– hiyerarşiyi oluşturunuyordu. Bunların peşinden de resmi dinin siyasi iktidarıyla inananlar kitlesinin kesiştiği noktada yer alan tarikatların üyeleri gelir. Bu noktada tarikatlar, siyasi ve dini bir eliti temsil eden piramidin tepesiyle halk arasındaki bir değiş tokuşun hem fiziki hem de sembolik alanı olarak görülebilir. Bir anlamda doktrinler ve dini adaplar bu toplumsal ve dini sınıfların çatışma ve yüzleşme alanı haline gelmiştir. Sufiliğin adaplarıyla ilgili tartışmalar, biri sufi, diğeri doktriner iki eğitim tarzının sertleşmesine yol açmıştır. O zamana kadar bir fıkıhçının bir tek kede eğitim alması çok nadir rastlanılan bir olay değildi; daha sonra sufiler tarikatlar bünyesinde eğitilirken fıkıhçıların sufilerle olan bağları iyice zayıflayacaktı.

28 Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 2. baskı, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, c. I, s. 33.

29 1623'te yeniçeriler gibi ulema da siyasi iktidarla aralarındaki husumetten dolayı dokunulmazlık haklarının iade edilmesini istemişlerdi. İktidarın tepkisi şiddetli olmuş ve on iki âlim öldürülmüştü. Ağustos 1652'de iki yüz medrese öğrencisi Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi'ye –bu kişi aynı zamanda Hoca Sadeddin Zade Ebu Sa'îd Mehmed olarak da bilinir (ö. 1625)– karşı ayaklanmıştı. Şeyhülislam bu olay üzerine görevden ayrılmak durumunda kalmıştı. Bkz. Zilfi, *Politics of Piety*, s. 104-105.

16. yüzyıldan itibaren ve 17. yüzyıl boyunca polemikçi yorum, ortodoksluğun ve doğru davranışın (*orthopraxie*) güvencesi olan siyasi iktidara karşı bilinçli bir karşıtlık halinde görülen sufilerin ayınlerine saldırmaya başlamış³⁰ ve aynı zamanda sufi adapların bozguncu potansiyeline de cephe almıştır. Birinci durumda yorum tamamen sosyolojik bir değere sahipken ikinci durumda doktrinerdir. Bu iki yorumsal kriter, olguların ve gayelerin anlaşılması için hayati bir önem taşır. Başka durumlarda olduğu gibi burada da toplumsal ve teolojik unsurlar birbirinden ayrılmaz.

Sufilik doğuşundan ve özellikle de bazı adaplarının zuhurundan itibaren, karşıtlarının hedefi olmuştur.³¹ Daha ileri tarihlerde sufiliğe İslam ilimleri arasında yer verilmiş olsa da, İslam öğretisiyle ilişkileri dostane olmamıştır. İtirazlar tarihsel dönemlere ve coğrafik ve kültürel bağlamlara ve hedef alınan adaplara göre farklı şekiller göstermiştir. Tartışmaların, zaman zaman sufi akımı içinde vuku bulup çok şiddetli bir hal aldığı da olmuştur.

TARTIŞMANIN DOKTRİNER ÖNCÜLLERİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçek anlamda sufi ve tarikat karşıtı tartışma 16. yüzyılda başlamıştır. O dönemden itibaren inançlarından dolayı sufi şeyhlere verilen ölüm cezaları çoğalmıştır. Örneğin Ebussuud Efendi'nin de (1490-1574)³² aralarında yer aldığı bir kurul kararı doğrultusunda 1529 tarihinde Bayrami-Melami şeyhi Oğlan Şeyh İsmail Ma'sûki ve on iki müridinin³³ boynu vurulmuştur. Yine Ebussuud Efendi'nin³⁴ bir

30 Eğer yeni bir kelime icat etmemiz gerekirse sufilik sansürcülerin gözünde bir "yanlış davranış biçimi"yken (*heteropraxie*), İslam bir doğru davranış biçimi (*orthopraxie*) olarak tanımlanabilir.

31 Böwering, Gerhard, "Early Sufism between Persecution and Heresy," De Jong ve Radkte, *Islamic Mysticism Contested*, 1999, s. 45-67.

32 Öngören, Reşat, "Ebussuud'un Tasavvufi Yönü," *Türk Kültürümüzde İz Birakan İskilipli Âlimler (Symposium du 23-25 Mayıs 1997 à İskilip)*, Mevlüt Uyanık yay., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 299.

33 Ölüm tarihiyle ilgili iki hipotez mevcuttur, biri 1529 diğeri de 1539, bkz. "İsmail Ma'sûki" makalesine, *DİA*, cilt 23, 2001, s. 112-114.

34 Bayrami şeyhi Muhyiddin Yavsi'nin (ö. 1514) oğlu, aynı zamanda şeyhülislam ve Haneî âlimi olan ve Hoca Çelebi gibi farklı isimlerle de anılan Ebussuud Efendi, imparatorluğun hukukî ve dinî yapısını fazlasıyla etkilemiştir. Devletin yönetim yasalarıyla şeriatı uzlaştırmaya çalışmış ve şeyhülislamlık kurumunun oluşması için ilk temelleri atmıştır. Bkz. Imber, Colin, *Ebu's-Su'ud: the Islamic legal tradition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.

fetvası doğrultusunda Şeyh Hamza Bali (1572-73)³⁵ ve Şeyh Muhyiddin Karamanî de 1550'de İstanbul'da³⁶ idam edilmişlerdir. Ebussuud Efendi 1545'te Sultan Süleyman'ın³⁷ isteği üzerine İstanbul müftüsü olmuş ve şeriatın çok uzak bulunan sufi adaplarından ve doktrinlerinden ileri gelen taşkınlıkları azaltmaya karar vermiş ve mezhep dışı olarak gördüğü sufileri fetvalarıyla ölüm cezasına çarptırmakta hiç tereddüt etmemiştir. Sufilere karşı ileri sürülen suçlama konularının başında sema ve raks bulunmaktaydı.³⁸

Ebussuud döneminde ve büyük ölçüde de onun çabalarıyla imparatorluk için hayati önem taşıyan hem hukuki hem de dini bir yapı kurulmuş ve aynı zamanda da açıkça tasavvuf karşısı bir akım oluşmuştur. Arap kaynaklarında Birikli olarak bilinen Mehmed Birgivi Efendi (ö. 1573), Ebussuud'un saptadığı dini temellerde ona karşı çıkmış olsa da, sufi ayinleri konusunda iki âlim de hemfikir. Dini bütün, dini geleneğe sadık, fıkhi eğitimini Hanbeli mezhebi üzerinden almış olan Mehmed Birgivi Osmanlı döneminin en büyük âlimlerinden biriydi.³⁹

Başlarda Bayramiye tarikatına yakın olup zamanla bu tarikattan uzaklaşmış olan Ebussuud'un tersine Birgivi, şeyhiyle ve muidiyle bağlarını koparmamış ve sık sık doktrininde Ebû Yezid el-Bistâmî (ö. 874) ve Bağdatlı Cüneyd (ö. 910) gibi sufilerin doktrinlerine gönderme yapmıştır. Oysa diğer yandan şeyhlerin, cahil oluşlarından yararlanarak halkı kandırdıklarını vurgulamakta tereddüt etmemiştir. Demek ki çare Hz. Muhammed'in çizdiği yolda sünnete sadık kalmaktı: Zaten Muhammedi yol ile ilgili risalesi,

35 Azamat, Nihat, "Hamza Bâli," *D/Â*, c. 15, 1997, s. 503-505.

36 Ocak, Ahmet Yaşar, "Kanûni Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî," *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 1991, s. 473-484.

37 Ocak, Ahmet Yaşar, "Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvements et les courants socio-religieux à l'époque de Soliman le Magnifique," *Soliman le magnifique et son temps*, s. 185-192.

38 Düzdağ, Ertuğrul M., *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1983, s. 83-88.

39 Batı Anadolu'da, Balıkesir'de 1522'de doğan Mehmed Birgivi Efendi, ilk dini eğitimini Pir Ali'den almış, ardından eğitimini tamamlamak için başkente yerleşmiştir. Rumeli kadaskeri sayesinde Bayramiye tarikatına girmiş, Edirne ve İstanbul'da vaizlik hizmeti vermiştir. Sultan II. Selim'in lalası, Mehmed Efendi'ye yeni medresede doktrini yaymak ve tebliğ etmek için Birgi'ye yerleşmesini teklif etmiştir. Arslan, Mehmet Turan, *İmam Birgivi. Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992.

Tarikat-ı Muhammediye,⁴⁰ buradan ileri gelir. İbn Teymiye'ninkine (ö. 1328) yakın olan doktriner sistemi, tüm günahları terk etmeyi ve faziletli bir yolu aramayı temel alır. Sayısız eserlerinden biri olan *Makâmât*'ında şöyle der: "Şeriat bir ağaçtır, tarikat onun dalları, ma'rifet onun yaprakları ve hakikat da onun meyvesidir."⁴¹

Birgivi'nin sema icra ettiği için tövbe eden Cüneyd'i örnek göstererek ve sufilerin sapma olasılıklarına işaret ederek sufi ritüelleriyle ilgili ateşli tartışmalara katıldığı olmuştur. Burada da Osmanlı âlimin müzikli dinsel uygulamalara, özellikle de raksa ve haram olabilecek her türlü harekete karşı olduğunu görmekteyiz. Düzenli veya düzensiz beden hareketi her zaman eğlenceyle (*la'b*) ve dolayısıyla da haramla ilintilendirilmiştir. Raks gençlerin, sıradan insanların, sevdalıların ve son olarak da cahillerin Allah kelimesinin telaffuzunu bozmalarına neden olur, bu da bu eylemi cehennemlik kılar. Birgivi'ye göre Kurtubî'yi zikreden El-Bazzâzî'nin fetvası raksın İslamın dört mezhebinde de yasak olduğunun ispatıydı.

Birgivi, ortodoksluğu ve doğru davranışı, mistik akımları ve devletin dengesini içine alan devletin siyasi-dini düşüncesinin oluşumunda yer alan en önemli Osmanlı yazarlarından biridir. Bu dönemi izleyecek yıllar iki alanı birbirinden ayıracak ve sufi adabına bağlı olsalar da âlimleri tek bir doktriner duruşu savunmaya itecekti. Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediye* risalesini ilham alan hareket Kadızadeliler hareketidir. Bu akım 16. ve 17. yüzyılı kapsayan farklı evrelerden geçecekti. Birgivi ile başladıktan sonra, tartışma üç evrede devam edecekti: oluşum dönemi, şiddetlendiği dönem ve açıktan mücadele verildiği dönem. Her dönemde tartışmanın tarafları arasında kendi akımını savunacak bir sufi ve karşısında bir vaiz bulunacaktı. Naima bu ihtilafı, "*Ehl-i Tarik ve teba-i Kadızadeli fetreti*" yani "Yol erbabı" ve "Kadızadeli taraftarları" arasındaki bölünme olarak tanımlamıştır.⁴²

40 Muhammed b. Pir Ali Birgivi, *Tarikat-ı Muhammediye sîret-i Ahmediyye*, ed. A. Faruk Beşikçi, İstanbul, Kalem Yayınevi, 2006; Radkte, Bernd, "Birgivi's tariqa Muhammadiyya. Einige Bemerkungen und Überlegungen," *Journal of Turkish Studies* 26/II (2002), s. 159-170.

41 Bu alıntının geçtiği yer: Yüksel, Emrullah, *Les idées religieuses et politiques de Mehmed Al-Birkéwî* (929 – 981/1523 – 1573), s. 184-185.

42 Sakaoglu, Necdet, "Kadızadeliler-Sivasiler," *DBIA*, c. 4, 2003, s. 367-369.

İstanbul'daki itiraz dalgasını adı dini bir manifesto haline gelen bir adam başlattı. Bu adam, 1582'de Balıkesir'de doğmuş, genelde Mehmed Kadızade, bazen de küçük lakabıyla da anılan El-Şeyh Mehmed Kadızade'dir.⁴³ Bu şahsın babası kadıydı, zaten "kadının oğlu" ismi de buradan geliyor ve daha sonra da bu isim ondan ilham alan harekete verilecekti. Mehmed Kadızade ilk eğitimini babasından almış, ardından Birgivi'nin (ö. 1573) müritlerine katılmıştır.⁴⁴ Başkentte Mehmed Kadızade, muhtemelen 1596'dan 1600'e kadar, muid'i yani eğitiminde vasisi olarak gördüğü Tursunzade Abdullâh Efendi'den ders almıştır. Eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'un farklı camilerinde vaiz olarak eğitimine devam etmiştir. Zaman içinde sufi yol ona cazip görünmüş ve Tercumân tekkesinde⁴⁵ Halveti şeyhi olan Ömer Efendi'yle (ö. 1623) tanışmış ve mürşitliğini kabul etmiştir. Ancak bir süre sonra sufi yolunun ona uygun olmadığını anlamış ve muhtemelen Murad Paşa Camisi'nde eski işine dönmüştür. Burada etrafında toplanan insanlara sünneti temel alan doktrinini yaymıştır. Kısa zamanda fark edilmiş ve Birgivizade Fazlullah Efendi'nin (ö. 1622) yerine Sultan Selim Cami'sine atanmıştır. Kâtip Çelebi onunla 1628'e doğru Fatih Camisi'nde tanışmış ve ondan ders almıştır. 1622-23'te görev yerini değiştirmiş ve ikinci kez Fazlullah Efendi'nin yerini alarak Bayezid Camisi'ne atanmıştır. Kariyeri burada son bulmamakla birlikte 1631'de yeniden vaiz görevine getirilmiştir. Ayasofya Cami'sindeki vaizin yerine atanana kadar bu camide görevine devam etmiştir. 1635'te vaiz olarak katıldığı Revân seferinde⁴⁶ hastalanmış, İstanbul'a dönmüş ve aynı yıl vefat etmiştir.

Mehmed Kadızade *Risâle-i Kadızade*⁴⁷ başlıklı risalesinde ulema tarafından sufiler aleyhine ileri sürülen birçok meseleyi ele almıştır. Birinci

43 Doğum tarihi ölüm tarihinden yola çıkılarak hesaplandı, 1635 yılında ellili yaşlarda vefat ettiğini bilmekteyiz. Öztürk, *Islamic Orthodoxy*, s. 144.

44 Kâtip Çelebi, *The Balance of Truth*, trad. G. L. Lewis, George Allen and Unwin Ltd, Londres, 1957, s. 132-134.

45 Baha Tanman, M., "Dırağman Külliyesi," *DBİA*, c. 3, 1994, s. 49-51.

46 1583'te Osmanlılarca fethedilmiş, 1604'de yeniden İran yönetimine geçmiştir.

47 Kadızade Mehmed Efendi, *Risâle-i Kadızade*, bkz. Doğmuş, Lokman, *Türkiye'de XVII. Yüzyıldaki Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadızadeliler ve Sivasiler)*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 134-137.

kısımında, *Redd el-Risâle*'de, sema ve raksın helallliği konusunda Şeyhülislam Ali Çelebi'nin (Zenbilli, ö. 1526) savunduğu doktrinini çürütmüştür. İkinci kısımda ise bid'anın tehlikelerine değinmiş ve üçüncü kısımda da birinci kısımda ele aldığı meselelere geri dönmüştür. Dördüncü ve sonuncu kısımda Müslümanların hayatı için kaynak olan takva konusuna odaklanmıştır. *Kâmi'atü'l-bid'at nâsirâtü-Sünnet dâmiğatü'l-mübteda* yukarıda bahsi geçen eserin birinci kısmının devamıdır. Kadızade Mehmed için sorunların merkezinde bid'a'lar bulunmaktaydı; bu risalesinde aynı problematiği ele almış ama bu kez konuyu nafil namazlarına dayanarak işlemiştir.

Dört bölümden oluşan *Tâcü'r-resâ'il ve minhâcü'l-vesâ'il* adlı eserinde yazar İbn Teymiyye'nin *Es-Siyasetu's-Şer'iyye fî İslâhi'r-Râi ve'r-Ra'iyye* adlı eserini takdim ve tercüme etmiş ve ibadetler, muamelât ve ukubet hakkında açıklamalar getirmiştir. Sonuncu kısım daha çok adaplarla ilgilidir. Bu risalesi, onun, İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu saf geleneğe fazlasıyla bağlılığının iyi bir örneğidir.

Mehmed Kadızade tekrar bir altın çağ getirme arzusuyla her türlü ıslahatçı eylemin merkezine dini yerleştiren gerçek bir ıslahatçıdır. Daha önce de söylediğimiz gibi imparatorluk dönemin birçok layihacısına göre bir duraklama ve gerileme dönemine girmişti; Kadızade de işte buna tepki veriyordu. İbn Teymiyye'ye sadık kalan Mehmed Kadızade düzelmenin tek yolunu ahlakın, örf ve adetlerin yeniden arınmasında görmüştür; din hukukun temelidir ve şeriati uygulamayan bir sultan devleti yok eder. Halkın memnuniyetsizliği ıslahat arzularını beslediğinden Kadızade'nin halkın sevgisini kazanacağı kesindi. Toplumsal huzursuzluk ahlakın çöküşünden ileri gelmekteydi: çöküşün dini adabın kötüleşmesinden ileri geldiğini halka söylemek elbette ki imparatorluğun dengesini bozan nedenlerin toplumsal ve siyasi bir çözümlemesini yapmaya çalışmaktan daha etkilidir. Bu bağlamda çok tartışılan noktalardan biri de sufi adapları olmuştur. Kadızade'nin sufilere saldırmasının sebebi imparatorluğun içtimai, siyasi ve dini çöküşünün nedeni olarak imparatorluğun her tarafına yayılmış olan tarikatları ve mezhep dışı adapları sorumlu tutmasıydı. Dolayısıyla kendi bakış açısına göre yalnızca İslami hedefin bütünlüğünü gözeterek yapılacak bir ıslahat, siyasi alanda bir düzeltme getirebilirdi.

Bu tartışmada, her biri kendi akımını simgeleyen bir vaiz bir sufiyle karşı karşıya gelir. Şeyh Abdülmecid Sivâsî Efendi Mehmed Kadızade'nin rakibi olarak yükselir. 1563'te Tokat'ın Zile ilçesinde doğan ve Muharrem Efendi'nin (ö. 1591) oğlu olan Abdülmecid Sivâsî Efendi Halvetiye tarikatının şeyhidir.⁴⁸ Sivâsî dini eğitimini küçük yaşta babasından almıştır. Ardından Halveti şeyhi olan amcası Şemseddin Ahmed Sivâsî'yle (ö. 1597) ilmine devam etmiştir. Daha ziyade Sivâsî Efendi olarak bilinen Abdülmecid ondan fıkıh, tefsir ve hadis dersleri almıştır ve böylece icazetnamesini yani eğitim verme hakkını elde etmiştir. Amcası, Sivâsî Efendi'nin şeriat ve Batıni ilimlerde bilgisinin derinleştiğini fark ettiğinde onun bir tarikata girmeye hazır olduğuna karar vermiştir. Böylece amcasının şeyh olduğu Halveti tarikatında mürit olmuş ve daha sonra yerine getireceği mürşit rolünü öğrenmiştir. Kısa zaman sonra amcası Şemseddin Sivâsî'nin halifesi olmuştur. Recep Efendi'nin vefatıyla Sivâsî Şemsî Hanegâh adlı tekke Sivas'taki tarikatın şeyhi olmuştur. Ünü bütün Anadolu'ya yayılmıştı, öyle ki, Sultan III. Mehmed (1595-1603) İstanbul'a gelmesi için ona bir ferman göndermiştir. Başkente vardığında Sivâsî ilkönce Ayasofya Cami'sine ardından da Mehmed Efendi'nin yeni zaviyesine (1585) tayin edilmiştir. O dönemin şeyhülislamı Sun'ullah Efendi (ö. 1612), şeyhten görevde bulunduğu camide Cuma hutbesini vermesini istemiştir. Bunun ardından üç yıl boyunca ona kucak açmış olan tekke Yâvı tekkesine atanmıştır. Bu tekke onun atanmasından sonra Sivâsî tekkesi olarak bilinecektir. Aynı zamanda vaizlik görevine devam etmiştir: Şehzade Camisi'nden Sultan Selim Camisi'ne ve nihayet de 1617'de inşa edilen Sultan Ahmed Camisi'ne atanmıştır. Sivâsî Efendi ve bir başka sufi, Aziz Mahmut Hüdayi⁴⁹ (ö. 1628) bu yeni caminin açılışında bulunmuşlardı. Sivâsî Efendi cuma günü, Aziz Mahmut Hüdayi pazartesi günleri vaaz verecekti. Sivâsî, Sultan I. Ahmed'in (hd. 1603-1617) isteği üzerine Sultan Selim Camisi'nden ayrılmış ve vefat edeceği güne kadar (1639) bu yeni camide kalmıştır.

48 Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî (971/1563 – 1049/1639. Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000; Işın, Ekrem, "Abdülmecid Sivâsî," *DBİA*, c. I, 1993, s. 52-53.

49 Yılmaz, Kâmil Hasan, *Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul, Erkam Yayınları, 1999.

Sivâsî sayısız eserleri arasında⁵⁰ *Mesnevî*'ye yazdığı şerh olan *Şerh-i Mesnevî* ile bilinir; bu eserde sufi yolunun ışığında, Kuran ve sünnete gönderme yaparak Mevlânâ'nın beyitlerini açıklamıştır. Bir rivayete göre bir rüyasında Mesnevî'nin şerhini yapması talimatını almış ve o günden itibaren tüm hayatını buna adanmıştır. Binlerce beyti açıklaması gerekirken o 1328. beyitte durmuştur. Sivâsî Efendi sufi yoluna olan bağlılığını Rumi'nin eserine özel bir ilgi göstererek ortaya koymuştur.⁵¹

Sivâsî tarikte ve aynı zamanda da takvada bir rehberdi. Bizzat sultanın isteği üzere başkentin en önemli camilerinde vaaz vermiştir. Bu bilgiler, bizlere isteyen herkese tarikin gösterildiğini ortaya koyar, ancak bu yolu gösterecek bir rehber şarttır. İşte Sivâsî'nin apaçık doldurduğu rol de buydu.

17. yüzyılda ortaya çıkan öfkeyi açıklamak için, medreselerde ve tekke-lerde verilen eğitimin farklılığını göstermek yeterli olmayacaktır. Çünkü Kadızade sufi bir eğitim almıştı; Sivâsî vaaz vermek için sultan tarafından davet edilmişti; bu davet iktidarın gözünde Sivâsî'nin ortodoksluğunun kanıtıdır. Kadızade'yle Sivâsî'nin Kuran ayetlerini kullanarak savaşmalarının nedeni o dönemin tarihçileri Naima ve Kâtip Çelebi tarafından aktarılmamıştır. Bunlara göre bu mesele kişisel bir meseleydi: uzlaşmaz iki karakter ve dolayısıyla tamamıyla zıt iki görüş sonunda karşılıklı suçlamalara varmıştı.

Kâtip Çelebi bu iki şahıs arasındaki dört tartışma konusundan bahsetmiştir: birincisi raks ve devran, yani sufi rakı, ikincisi peygamberin

50 Sivâsî kaleme aldığı ve 1615'te tamamladığı *Dürerü'l-akaid ve gurer kull saik ve kaid* eserinde Abû Mansûr El-Mâturidî'yi (ö. 944) ve Abû'l-Hasan El-Ashari'yi (ö. 935) temel alarak imanının ilkelerini ve beraberinde getirdiği farzları altmış madde halinde sunmuştur. Bazı kelimelerin anlamlarını, kerameti, mucizeyi ve istidracı, gelişmeyi, daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Dinden uzaklaşanları ve kendi şahıslarına göre daha iyi görüneni uygulayıp yayanları eleştirmiştir. Böylece bozulma ve ahlaksızlık toplumun her kesimine yayılır. *Kütâb bid'ât ül-vâ'izin* adlı eseri ise altmış hadisin tercümesi ve yorumudur. Sivâsî ahlak, sufilik ve sufi rakı gibi temaları işlemiştir. *Letâifu'l-ezhâr ve leza'izü'l-esmar* adlı eserinde ise sufilik kadar toplumsal ahlakı ve dinden uzaklaşmadan ileri gelen bozulmayı ele almıştır. *Mi'yârü'l-Tarik* da farklı sufi makamlarıyla ilgili bir eserdir.

51 Aynı zamanda Yusuf Sineçak'ın (ö. 1546) *Cezire-i Mesnevî*'sinin şerhini de yapmıştır. Sivâsî, Sineçak'ın beyitlerinden seçmelerini Kuran ve sünnete gönderme yaparak açıklamıştır. Mevlânâ'nın kasidesine yazdığı bir şerhinde, *Şerh-i kaside-i mîmiye -Şerh-i müntehabat-ı Mesnevî* olarak kayıtlarda geçer, Sivâsî hiçbir şeye gönderme yapmadan kalbini dinleyerek şerh düşmüştür. *Müşkilât-ı Mesnevî*'de Abdülmecid Efendi *Mesnevî*'de bulunan yorumu zor sözleri ele almıştır. *Lûgat-ı Mesnevî* eserinde ise Sivâsî Mevlânâ'nın şaheserinde bulunan dilbilgisinin ve Farsça kelimelerin ortaya koyduğu sorunları açıklamıştır.

anne babasının inancı meselesi, üçüncüsü Regaib, Berat geceleri ve Şa'ban ayının on beşinci gününde kılınan nafil namazlar konusu. Her ne kadar raks ve devran özel bir sorun teşkil ediyor gibi görünse de, tartışma yalnızca sufi ritüelleriyle sınırlı kalmamıştı. Bir yandan içtimai huzursuzluğun kaynağında bid'anın bulunduğu savunulan Kadızade iktidarın korumasından faydalansa da, diğer yandan Sünni âlimler sufilerin öne sürdükleri nedenlerin geleneğin çizgisinde kaldığını muhtemelen bilmekteydiler. Dolayısıyla bu ucu açık bir tartışmaydı. Kuşkusuz toplumsal koşullar da önemli bir rol oynamaktaydı: Bazı dini adamları yoldan çıkmış olarak göstererek halkın takvasına yön vermek çok zor değildi. Sufiler toplumsal olarak daha az etki-lyidiler ama Babıâli'nin korumasına güvenebilirlerdi.

Aslında sultan farklı nedenlerden dolayı ve asla taraflardan birini tercih etmeden iki tarafı da desteklemekteydi. Sultanın tarikatlardan çekinebileceği tek şey, toplumsal değişimin taraftarlarını simgelemesi açısından bozguncu bir potansiyel oluşturmalarıydı. Değişim gerilemenin nedeniyle eşanlı hale geldiğinden sufilere karşı genelleşmiş bir kuşku duyulmaktaydı. Ne olursa olsun bu ilk evre boyunca ihtilaf, sözlü bir tartışma çerçevesini aşmamıştır. Naima Sultan Ahmed Camisi'nde 12 rabî' 1043 yani 18 ağustos 1633 tarihinde siyasi olduğu kadar dini olarak da önemli şahısların huzurunda vuku bulmuş bir tartışmayı aktarmıştır.

Tartışmaya taraf olan iki kişi, fikir akımları ve toplumsal ideolojiler için, giderek birer simge rolünü üstlenmeye itilmişlerdi. Tartışma hararetli bir tarzda yapılmakla birlikte, herkese açık bir görüş alışverişi çerçevesinde ve anlaşılan dini elitte sınırlı kalmış görünüyor. Adamlar tartışmanın hedeflerinden biriydi, fakat dervişler henüz can güvenliği açısından tehdit altında değillerdi.

İki Şahsiyet Karşı Karşıya Geliyor:

17. YÜZYILIN ORTALARINDA TARTIŞMANIN DURUMU

1635'te Kadızade'nin vefatından sonra sayı bakımından kalabalık olan öğrencileri düşünsel tartışmayı daha saldırgan bir tavırla sürdürmüşlerdi. Bu ikinci evre Kadızadeli taraftarların eyleme geçtiği evredir. Artık tartışma, camilerde, farklı mercilerin huzurunda, halka açık tartışma for-

matından çıkmıştır. Eylemler düşünülmüş bir stratejinin meyvesiydi. Kadızadeliler bir yandan halka vaaz vermeye devam ederken, diğer yandan da saraya sızmaya başlamışlardı. Böylece olay fiziksel bir boyut kazanarak doğrudan saldırıları kolaylaştırmıştır. Yine iki tarafın sözcüleri iki kahramandır: Yenilikçilere karşı vaizler tarafında Üstüvanî Mehmed Efendi, adabın savunucusu sufiler tarafında da Abdülahad Nuri.

Üstüvanî Mehmed Efendi Şam'da 1608 yılında dünyaya gelmiştir. Şam'ın Ümeyye Camisi'ndeki âlimlerden küçük yaşta eğitim almaya başlamıştır. Eğitimini sürdürmek için Kahire'ye geçmiş, orada 1629 yılına kadar kalmış ve bu tarihte memleketine dönmüştür. Burada hocalarıyla bozuşmuş ve deniz yoluyla İstanbul'a gitmeye karar vermiştir. Yolculuğu esnasında Fransızlar tarafından ele geçirilmiş ve kısa bir süre hapiste kaldıktan sonra serbest bırakılmış ve nihayet başkente ulaşabilmiştir. Üstüvanî daha sonra Sultan Ahmed Camisi'nde vaiz olmuş, 1652'de hacca gitmiş ve dönüşünde gitgide daha çok talebe edineceği Fatih Camisi'ne tayin edilmiştir. Üstüvanî bundan sonra büyük bir etkinliğe sahip esnaf loncası üyelerine –bahçıvanlar, marangozlar, şekerciler– vaaz vermeye karar vermiştir.⁵² Fazlasıyla geleneğe bağlı olan loncalar her türlü yeniliğe kötü gözle bakmaktaydılar. Değişim korkusu sayesinde vaizler “sanat ve meslek loncalarını” iyi kullanmışlardı. Mistik tarikatların gücü “laik loncaların” gücünü rahatsız edebilirdi. Son olarak 1651 tarihinde loncaların ayaklanması, on beş yıl sonra vuku bulacak şeyin bir öncülü gibi görünüyor. Loncalar şeyhülislamın yardımıyla, sultan ve saray tarafından yeni konmuş olan ve lonca üyelerinin sırtında ağır bir yük oluşturan vergileri kaldırtmayı başarmışlardı. Böylece loncalarla dini iktidar arasındaki ittifak sufi adaplarla ilgili karışıklıklar henüz meydana gelmeden önce gerçekleşmişti.⁵³

Üstüvanî loncaların aracılığıyla saraya kadar girmeyi başarmıştı, hatta onun için padişahın şeyhi denirdi.⁵⁴ 1656'da tartışma şiddetini artırmış ve taraflar Fatih Camisi'nde karşı karşıya gelmişti. Vezir Köprülü Meh-

52 Minkov, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası: Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden/Boston, Brill, 2004, s. 113-125 ve 128-129. Bazı esnaf loncaları yenilikçi olarak kabul edilip kaldırılmıştır.

53 Yi, Eunjeong, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul. Fluidity and Leverage*, s. 213-242.

54 Öztürk, *Islamic Orthodoxy*, s. 220-226.

med Paşa sülkûneti sağlamak için müdahale etmek zorunda kaldı. Ne var ki artık kavga tetiklenmişti. Üstüvanî 1656'da memleketine dönmeye davet edilince bir nevi dışlanmış olacak ve 1661'de doğduğu şehir Şam'da vefat edecekti. Üstüvanî herhangi bir risale bırakmamış, sadece sözlü bir doktrine sahip olmuştur.⁵⁵ Doktrinini, Öğrencilerinden birinin kaleme aldığı bir risale sayesinde bilmekteyiz. *Kitab-ı Üstüvanî* veya *Üstüvanî risalesi* İslamın esas iman ilkelerini konu alır.

Vaize dönüşmüş bir fihriye karşı, sufi olmuş bir vaiz karşılık verecekti: Abdülahad Nuri Efendi. 1595'te doğan Abdülahad Nuri'nin babası kadıydı ve dayısı da Abdülmecid Sivâsî'nin ta kendisiydi. Abdülahad Nuri böylece zahiri olduğu kadar Batını bir eğitim de almıştır.⁵⁶ Dayısıyla birlikte geldiği İstanbul'da eğitimini önemli ulema mensuplarıyla sürdürmüştür. İlk vaizlik görevini Midilli Adası'nda yapmış ve Halvetiye tarikatının şeyhi olmuştur. Birkaç yıl sonra İstanbul'a dönmüş ve 1623'te Mehmed Ağa tekkesinin sorumlusu olmuştur. Bu süre içinde vaazlarına devam etmiştir. Böylece 1631'de Fatih Camisi'nin vaizi olarak atanmış ve 1640 yılında Silki Osman Efendi'nin yerine geçerek Bayezid Camisi'nin yönetimine getirilmiştir. Son olarak da vefat ettiği 1650 yılına kadar kalacağı Ayasofya Camisi'ne atanmıştır.

Abdülahad Nuri'nin fihriste geçmiş otuz altı eserinden⁵⁵ birkaçı bu tartışmalara değinmektedir.⁵⁶ *Risâle fi hakk el-devran el-Sûfiyye*'de⁵⁷ işlenen konular sufi raksıyla ilgiliyken zikir ve semayı konu alan ve Sinan-ı Erdebili'nin eserinin Türkçe tercümesi olan *Er-risaletü's-semaîyetü'l-mülzîmetü li'l-Münkirîn*'de Kuran'a ve hadislere gönderme yapmış ve esere bir çeşit şerh eklemiştir. Nuri, savlarını hem mantığa dayandırarak hem de sünneti temel alarak ortaya koymaktan çekinmemiştir. Rakibi Üstüvanî'nin

55 *Risale-i Üstüvani*, bkz. Doğmuş, Lokman, *Türkiye'de XVII. Yüzyıldaki Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadızedeliler ve Sivasiler)*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 87-127.

56 Baz, İbrahim, *Abdülhâd Nûr-ı Sivâsî. Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2007, s. 15-112.

57 Abdülahad Nuri Efendi, *Risaletün fi Hakkı Devrani-Sufiyye* için bkz. Doğmuş, Lokman, *Türkiye'de XVII. Yüzyıldaki Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadızedeliler ve Sivasiler)*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 128-131.

tersine o Arapça kaynaklara daha rahat başvurmuştur,⁵⁸ bu da onun Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm âlimleri tarafından anlaşılma isteğini gösterir ve yazılarına ek bir dini meşruluk kazandırır.

İHTİLAFTAN İDEOLOJİYE GEÇİŞ

İslahatçı vaizlerin savları ideoloji şeklinde katlaşacak ve şiddetli çatışmalarda kendini ifade etmeye başlayacaktı.

17. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinde iki taraf açıkça karşı karşıya gelmiştir. Bu ikinci evre çift yönlü bir stratejiyle hazırlanmıştı: Üstüvani ve taraftarları tartışmanın artık camilerle sınırlı kalamayacağını, buradan çıkıp saraya ulaşması ve buradan düşmana karşı seferber olmak gerektiğini anlamışlardı. Vaiz kürsülerinden tekkeye girmenin bile küfür olduğu türünden sufilere karşı abartılı söylemler ilan edilmeye başlanmıştı. Ancak Osmanlı İmparatorluğu halkının büyük bir çoğunluğu için böyle bir aşağılama kabul edilemezdi. Bağımsız gruplar, iki tarafın duruşunu ve bütün toplumu kızıştırmak için iki akımın farklı vaazlarını dinlemeye koyulmuştu. Sonunda gelenekçi taraf hareketsiz kalmamış ve Şeyhülislamın tütün tüketimi gibi konulara olumlu yaklaşan kararlarını onaylamayıp karşı çıkmışlardı.

Başka bir deyişle uzlaşmaz tutucular için her şey bahaneydi. Melek Ahmed Paşa'nın (ö. 1662) vezir olduğu dönemde,⁵⁹ yani Ağustos 1650 ve Ağustos 1651 yılları arasında, muhafazakâr taraf tekkelerin yıkılmasını emreden bir ferman elde etmiştir. Bu da Kadızadeli taraftarlarının bu kez de Osmanlı'nın iktidar mevkilerine sızma stratejisini gösterir. Kadızadeliiler eyleme geçmişti: Demirkapı'daki Halveti tekkesini yıkmış ve içinde bulunan sufilere saldırmışlardı; oysa vezir Macaristan'ın Peç şehrindeki mevlevihaneyi onartarak Mevlevi tekkelerine ilgisini göstermişti. Bunun ardından

⁵⁸ Arapça olarak kaleme aldığı birçok eseri arasında yer alan *Riyazü'l-ezkâr ve hıyazü'l-esrar*'da zikri ve farklı zikir çekmelerini ele alır. *Kasmü'l-mübtedi'tin bi Sinani's-sünne* ise sufilikğin kökenini ve aynı zamanda da İlyas, İsa ve İdris peygamberleri konu alır. *El-'Adlü ve'l-Iksât beyne't-Tefriti ve'l-İfrâ'te* Nuri tartışılan konuları incelemiştir: nafilâ namazlar, özel bayram namazları, yenilikler ve velilere gösterilen himmet adaları.

⁵⁹ Dankoff, Robert, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman Melek Ahmed Pasha (1588-1662): As Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (Seyahatname)*, Albany, State University of New York Press, 1991.

sıra Atmeydanı yakınındak Ekmel tekkesine gelmiştir.⁶⁰ Olup bitenlerden haberdar olan tekke şeyhi Ömer Efendi (ö. 1685) binayı kurtarmak için yeri niçeri bile göndertmiştir. Zikir için bizzat kendisi aynı gece tekkeye gitmiş ve böylece yıkımın gerçekleşmesine olanak vermemiştir.

Babî'î'nin hizmetkârları Kul Kethüdası başı böyle bir çatışmanın büyüyeceğini anlamış ve vezire durumu bildirmiştir. Bu kez başka bir فرمانla sufilerin sosyalleşebilecekleri yerlerin yıkılması yasaklanmıştır. Öfkesi yükselen Kadızadeliler Şeyhülislam Bahâî Efendi'den (ö. 1654)⁶¹ devranı ve semayı yasaklayan bir fetva elde etmeyi başarmış ve böylece sufilere karşı mücadelelerine hukuki bir boyut kazandırarak savaşlarını sürdürmüşlerdi. Kadızadeliler şeyhülislama sürekli mektup göndermekteydiler ve Üstünavî'nin bunlardan birinde kullandığı sözler Mevlevî ve Halvetî tarikatlarına olumlu bakan Bahâî Efendi'nin tepkisini çekmiş; İngiliz konsolosu ve İzmir kadısıyla yaptığı bir tartışmadan sonra bütün Kadızadelilerin sufilerle ilgili konuşmalarını yasaklamıştır. İlk fiziksel çatışmanın birinci evresi de böylece son bulmuştur.

Daha sonra başka bir vaiz, Üstünavî'nin öğrencisi Çavuşzade, kürsüden, sufi adablarına ve özellikle de devrana saldıracaktı. Hatta Kadızadelilerin nasıl şahadet getirdiklerini bile ihbar etmeyi başarmıştır. Aziz Mahmut Hüdayî'nin müritlerinden Zâkirzade (ö. 1657) bu adabların geçerliliğini ileri sürerek itiraz etmiştir. Diğer yandan Çavuşzade'nin kayınpederi, Erdebilzade Ahmed Efendi (ö. 1669) hac dönüşünde sufilere karşı yeni bir mücadele başlatmıştır. Sufilere karşı olan bütün kişilere şikâyetlerini kendisine sunmalarını istemiştir. Sufilerin buna tepkisi sadece doktriner planda olmuştur, ancak Abdülahad Nuri entelektüel üstünlüklerini göz önünde bulundurarak bütün müritlerine tartışmaların kökeninde bulunan eseri, yani Mehmed Birgivi'nin *Tarîkat-ı Muhammediye*'sini yeniden ele alıp bu esere farklı şekillerde şerh düşmelerini telkin etmiştir. Kürt Mehmed'in şerhi sufiler tarafından olumlu kabul edilirken Kadızadeliler tarafından kuşkulu görülmüştür. Kadızadeliler eserde dindışı öğeler ve hatalar bulmuş ve yazarını

60 Baha Tanman, M., "Sofular tekkesi," *DBİA*, c. 7, s. 24-25.

61 İpşirli, Mehmet ve Uzun, Mustafa "Bahâî Mehmed Efendi," *DİA*, c. 4, 1991, s. 463-464; Lewis, B., "Bahâî Mehmed Efendi," *E.I.2*, c. 1, 1960, s. 943.

kâfir ilan etmişlerdir. Sarayda yaşayan Kadızadeli müritlerden biri sayesinde Şeyhülislam Bahâî Efendi üzerinde ikinci kez baskı kurmuşlar ve bu kişinin cezalandırılması kararını çıkartmışlardır. Kürt Mehmed şeyhülislama kendini anlatmaya çalıştığında Bahâî Efendi sufinin samimiyetini anlayıp ona şehri terk etmesini telkin etmiştir. Kürt Mehmed Bursa'ya çekilmiş ve 1673 yılında orada vefat etmiştir. Kadızadeliler bu hikâyenin sonunu bir zafer olarak algılamış ve o dönemin şeyhülislamı olan Ebussuud Efendi'ye (ö. 1662) başka bir sufinin, Kadızadelilere karşı bir eser yazmaya cesaret eden Tâtâr İmâm'ın cezalandırılmasını istemişlerdir. Şeyhülislam, yazarı kendisine yönelik olası saldırılara karşı uyarmıştır. Neticede Kadızadeliler bizzat sultana başvurmuşlar, o da şeyhülislama âlimleri toplamasını emretmiştir. Bu toplantıda imam Birgivi'nin *el-Tarîkat-ı Muhammediye*'sinin zihniyetine ters düşecek bütün eserler ve yazarlar yasaklanmıştır. Bu olay sufilik karşıtları için bir kez daha zafer olarak algılanmıştır.⁶²

Demek ki Kadızadeliler güçlü, ancak öngörülebilecek bir şekilde Osmanlı iktidarının sofasına kadar sızmışlardı. Bir yandan iktidarı yozlaşmış olduğunu öne sürerek eleştirmişler, diğer yandan da aynı sistemi kendi lehlerine kullanmışlardır. Böylece 8 cumâda 1666'da, yani 4 Mart 1656'da Çınar Vakası⁶³ olarak bilinen olay vuku bulmuştur: Yeniçeriler ve sipahiler, sultandan düşük değerde para darp edenlerin cezalandırılmasını istemişlerdi. Cezalandırılanlar arasında Kadızadelilerin koruyucuları da bulunmaktaydı. Bunların kaybı Kadızadeliler için bir yenilgi olarak yankılandı. Rüşvete karışmış veya olaylarda cezalandırılan kişi sayısının çokluğunu göz önünde bulundurursak Çınar Vakası muhtemelen Kadızadelilere karşı koymak için düzenlenmişti. Kadızadelilerin güç kaybı yeni vezir Boynuyaralı Mehmed Paşa'nın sadrazam olarak atanmasına yönelik karara 26 recep 1666, yani 26 Nisan 1656 tarihinde yaptıkları itirazlardan anlaşılır.⁶⁴ Ahlâkın yeniden getirilmesini savunan bir tarafın, siyasi sahnede kendini şeriatın ve düzenin güvencesi olarak sunan bir kişiyi eleştiriyor olması ilginçtir. Anlaşılan o ki, toplumsal-dini püritanizmin baş kahramanları olarak doğmuş olan Ka-

62 Öztürk, *Islamic Orthodoxy*, s. 238-265.

63 Aktepe, Münir, "Çınar vaka'sı," *DİA*, c. 8, 1993, s. 301-302.

64 Özcan, Abdülkadir, "Boynueğri Mehmed Paşa," *DİA*, c. 6, 1992, s. 316-317.

dızadeliler, kendilerini menfaatlerinin savunusuna adanmış kapalı bir grup haline dönmüşü.

Sultan, 1065'te, yani 1656 yılında, aşırıya kaçan isteklerinden dolayı sadrazamını makamından indirip yerine Köprülü Mehmed Paşa'yı (ö. 1661)⁶⁵ atamak istediğinde Kadızadeliler mücadeleye yeniden başlama hakkını kendilerinde görmüşlerdi. Cuma 3 Zilhicce 1066, yani 22 Eylül 1656'da şehirde bulunan tüm tekkelerin yıkılması ve bid'aların ortadan kaldırılması için vaaz vermeye karar vermişlerdi. Bu isteklerini sultana iletmişler, ancak ulemaya danışan sadrazam bu isteklerini geri çevirmiştir. Sultan da bu ayaklanmaya katılanların ölüm cezasına çarptırılmasını teklif ederek sadrazamının bu kararını onaylamıştı. Sadrazam bu çözüme fazla yanaşmamış, bunun yerine Üstüvani'yi ve iki vaizi, Türk Ahmed ve Divane Mustafa'yı, Kıbrıs'a sürgün etmeyi tercih etmiştir. 1656 yılıydı ve gitgide daha fiziksel ve siyasi olmaya yüz tutmuş bu mücadelede İstanbul ikinci evrenin sonuna şahit olmuştu.

KADIZADELİLERİN YÜKSELİŞİ

Faruqi,⁶⁶ S. Shaw⁶⁷ ve İ. H. Uzunçarşılı⁶⁸ gibi bazı tarihçilere göre Üstüvani'nin ve iki yoldaşının sürgünü Kadızadeli hareketinin sonuna işaret etse de, bu tartışmanın üçüncü bir evresi daha vardır. Köprülü Mehmed Paşa ve soyundan gelenler döneminde durum ne sufiler ne de Kadızadeliler için daha iyiydi. Köprülü Mehmed Paşa'nın oğlu Köprülü Ahmed Paşa (ö. 1676)⁶⁹ iktidarın dengesini bozan bu kesimlere karşı babasının siyasetini devam ettirmiştir. Yine de 17. yüzyılın ikinci yarısında toplumsal sahnede yeni bir püritanizm kahramanı ortaya çıkar: Vani Mehmed Efendi (ö. 1685). Bu da üçüncü evredir.

65 Tayyib Gökbiçgin, M. ve Repp, R. C., "Köprülü," *E.I.2*, c. V, 1986, s. 254-256.

66 Faruqi, Suraiya, "Crisis and Change, 1590-1699," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, ed. Halil İnalcık & Donald Quataert, c. 2: 1600-1914, s. 561.

67 Shaw, Stanford, Shaw, Stanford, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Vol. I: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, s. 206-207 ve 209.

68 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*. III cilt. I. Kısım. II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar, yeni baskı [1. baskı 1973], s. 350-366.

69 Tayyib Gökbiçgin, M. ve Repp, R. C., "Köprülü," *E.I.2*, c. V, 1986, s. 257-259.

Doğu Anadolu'da, Van ilinde bulunan Haşab köyünde dünyaya gelen Vani Efendi⁷⁰ ilkönce Tebriz'e, ardından 10 yıl boyunca Mollâ Nûreddin'in sultanı altında kalacağı Karabağ'a yerleşmek üzere köyünden ayrılmıştır. Belki de bu dönemde sufi yoluna girmiştir. Manevi eğitimini tamamladıktan sonra camilerde vaaz vermeye ve etrafında toplanan halkı manevi olarak yönlendirmeye başladığı Erzurum'a geçmiştir. O dönemde sadrazamın oğlu Fazıl Ahmed Paşa Erzurum'da ikamet etmekteydi ve bu âlimi haber alınca kendisiyle tanışmak istemişti. Bu tanışmadan aralarında öyle bir dostluk oluşmuştu ki mesafeler bile bunu bozamayacaktı. Gelecekte sadrazam olacak olan Ahmed Paşa 1659'da Şam'a gitmek üzere Van'dan ayrılmış ve Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'ya Vani Efendi'yi başken- te davet etmesi için ısrar etmiştir, fakat Vani İstanbul'a yerleşmek için Fazıl'ın gelmesini beklemiştir. Vani Efendi Erzurum'dan sonra Bursa'ya ve oradan da 1663'te İstanbul'a gelmiştir. 1664'te ilkönce Yeni Cami'ye atanmış. Vaazlarının belâgatı ve etkililiği nedeniyle halk tarafından sevilmiştir. Sultan IV. Mehmed Fatih'te verdiği vaazlardan öylesine etkilenmiştir ki 15 recep 1077'de, yani 13 Temmuz 1666'da Vani'yi evinde ziyaret etmiştir. Bu olay sarayda vaaz vermeye başlamış olan Vani Efendi'nin ün kazanmasına neden olmuştur. Sultanın lalası Emin Çelebi'nin vefatı üzerine bu makama getirilmiş ve sultanın oğlunun lalası olmuştur. Vani Efendi işte bu dönemde sema ve devranın yasaklanması için sultana mü- racaat etmiştir.

1666'da bu adaları yasaklayan ve bir yıl kadar geçerli kalan bir fer- man çıkarılmıştır. Sadrazamın ölümünden sonra Vani Efendi saraydaki po- pürlüğünü kısmen kaybetmiş ve 1683'te vaiz olarak Viyana seferine gönde- rilmiştir. Yenilgiden sonra kovulunca Bursa'ya yakın bir yere yerleşmiş ve orada 1685'te vefat etmiştir.

Vani Efendi'nin kişiliği ve davranışları konusunda farklı görüşler vardır. Bazıları ondan takva sahibi ve mütevazı biri olarak bahsederken, ba- zıları da tam tersine fanatik ve hırslı biri olarak bahseder. En önemli eseri *Muhyî'l-sünnet ve mümîtü'l-bid'at*'dır, bu eserde okuru sufileri küçümseme- ye davet ederek bid'ayı ve sufi adalarını eleştirmiştir.

70 Pazarbaşı, Erdoğan, "Mehmed Efendi, Vani." *DİA*, c. 28, 2003, s. 458-459.

Vani Efendi, doktrinnin saflığına önem veren ve ondan ayrılan herkese karşı öfke duyan Osmanlı âliminin prototipidir. Vani Efendi'nin üstünlüğü doktriner kapalılığına rağmen bilinçli olarak gerçekleştirdiği siyasi eylemindedir.

Vani Efendi'nin saldırılarına ve doktriner kapalılığına karşı koyan sufi, Niyazî Mısri, Osmanlı sufilik tarihinde derin bir iz bırakmıştır.⁷¹ Niyazî Mısri 1618'de Malatya'ya yakın bir köyde doğmuştur. Babası Nakşibendi tarikatına müntesipti. Dinle ilgili ilk temel bilgiyi ailesinden aldıktan sonra babasına karşı çıkarak Halvetiye tarikatına intisap etmiştir. 1638-39'da ailesinden ayrılarak sufilığı öğrenmek için Diyarbakır ve Mardin'e gitmiştir.⁷² Bağdat'ta ve Kerbela'da geçirdiği 40 yıldan sonra Kadiriye tarikatıyla tanışacağı Mısır'a gitmiş ve bir şeyhin emrine girmiştir. Gördüğü bir rüyadan sonra 1646'da İstanbul'a geçmek üzere Mısır'dan ayrılmıştır. Sokollu Mehmed Paşa Camisi'nin odalarından birinde kalmış, ardından Bursa'ya ve oradan da 1647'de Ümmî Sinan ile tanışacağı Uşak'a geçmiştir. Elmalı'da Halveti loncasına bağlandıktan sonra ikinci kez başkente gelmiştir. Sema ve devran ritüelleri yasaklandığında Niyazî Mısri Ayasofya Camisi'nde vaizdir. Ünü çok büyümeye başlayınca Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa bunu fark etmiş ve onu Edirne'ye göndermiştir. Fakat karanlık ilimlerle ilgili konuşmasından sonra 1673'te Rodos Adası'na sürgün edilmiştir; bu adada da vaazları hâlâ ün kazanmaya devam edince 1676'da Limni'ye gönderilmiş ve 1692'ye kadar da burada kalmıştır. Bu tarihte Bursa'ya dönmüş ve burada bulunduğu sırada aynı yılın Kadir Gecesinde bir grup fanatik semaya engel olmak için camiye işgal etmiştir. II. Ahmed'in tahtta bulunduğu dönemde (1691-1695) Niyazî Mısri Avusturya seferine katılmış ve 1693'te iki yüz müridiyle birlikte Yeni Kaplıca'ya yerleşmişti. Bu hareketi sultan tarafından bir başkaldırı olarak görülmüş ve kendisine Bursa'ya gitmesi için talimat verilmişti. Fakat Niyazî bu emre uymamış ve Tekirdağ'a gittiğinde hem kendisinden çeken hem de onu yanında tutmak isteyen sultan tarafından iyi karşılanmıştı.

71 Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısri. Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004; Terzioğlu, Derin, *Sufi and dissident in the Ottoman Empire: Niyâzî Mısri (1618 – 1694)*, Doktora Tezi, Harvard University, Cambridge (Massachusetts), 1999.

72 Çavuşoğlu Semiramis, *The Kâdizâdeli Movement: An attempt of şerî'atminded reform in the Ottoman Empire*, Princeton University, 1990, s. 168.

Osmanlı iktidarı bu etkili şeyhle iyi ilişkiler içinde bulunmaya gayret göstermiştir. Niyazi Selimiye Camisi'ne vaiz olmak için tekrar Edirne'ye döndükten sonra bir komplo düzenlemekle suçlanıp Limni'ye sürgün edilmiş ve burada da 1694 yılında vefat etmiştir. Arapça olduğu kadar Türkçede de sayısız eserler vermiştir. Bunların sonuncusu dini ve mistik düşüncelerini özetlemektedir. İbn Arabî, Sadreddin Konevî, Gazali, Şeyh Bedreddin Simavi gibi yazarları temel alan *Mevâ'idü'l-İrfân ve 'Avâ'idü'l-ihsân* adlı eseri düşüncelerinin sentezini oluşturur.⁷³ *Risale fi Devran-i Sufiye* ise zikri ve sufi rakısı inceler.

Niyazi zaman zaman devletin baskısına maruz kalmış ve sürekli yer değiştirmek zorunda kalmış çok verimli bir yazardı. Sürgünler, yolculuklar ve son olarak da mistik hayat tecrübesi onu 17. yüzyılın kilit yazarlarından biri yapmış, etkisi ileriki yıllarda da sürmüştür. Aykırı bir sufi, iktidardan bağımsız ve Kadızadeliilerin püriten akımına karşı biri olarak Vani Efendi'ye karşı çıkmıştır.⁷⁴ Niyazi İstanbul'da ikamet etmiştir, ancak tam olarak Vani'nin sufi tarafındaki karşılığı sayılmaz. O daha çok muhafazakâr kesime karşı sufi akımının sözcüsüdür.

Vani Efendi'ye on yıllar boyunca Kadızadeliilerin yürüttükleri eylemlerden elde edilen tecrübeden artık bazı dersler çıkartabilecek durumdaydı. Halk aracılığıyla siyasi baskı kurma stratejisinin en etkili strateji olduğunu bilmekteydi. Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa ile dostluğu bu doğrudan mücadelede çok işine yaramıştır. O dönemin tarihçileri, özellikle de Naima, sultanın Vani'yi gittiği her yere beraberinde götürdüğünü söyler.⁷⁵ Bu söz, Babîli ile vaiz arasındaki bağlar hakkında çok şey anlatır. 1077/1666-67'de,⁷⁶ Vani sultanın bir fermanıyla devranı ve semayı yasaklatmayı başarmıştır.

73 Aşkar, Mustafa, *Niyazi-i Misri. Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan yayınları, 2004, s. 145-146. Niyazi Kuran'ın surelerine şerhler kaleme almıştır (*Tefsir-i fâtihatü'l-kitab*; ve derlemesi: *Macâlis*), mistik bir yönü olan Türkçe bir *Divan-ı İlahiyat*'ı ve birkaç tane mistik eser yazmıştır. On yedi soru ve cevap şeklinde geleneksel insanlar için sufliliğin temel hatlarını ele aldığı *Risale-i es'ile ve ecvabe-i mutasavvıfâne. Ta'biratü'l-vakiât*, Niyazi'nin görüşleriyle koşullandığı Halveti yolu tarif ettiği önemli bir risaledir. Oysa *Risale-i vahdet-i vücud* başlıklı eseri varlığın birliği doktrininin ne kadar önemli olduğunu vurgular.

74 Terzioğlu, Derin, *Sufi and dissident in the Ottoman Empire: Niyazi Misri (1618 – 1694)*, Harvard University, Cambridge (Massachusetts), 1999.

75 Baysun, Cavid Mehmed, "Mehmed IV," *İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, s. 547-557 ve. 556.

76 Esrar Dede, *Tezkire-i şuarâ-yı Mevleviyye*, İnceleme-Metin, ed. İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 335-337.

Osmanlı tarihinde resmi otorite tarafından ilk kez böyle bir karar alınmıştır. Mevlevî tarihinin bilinmesi konusunda son derece önemli bir eser bırakmış tarihçi Sâkîp Mustafa Dede (ö. 1735)⁷⁷ ile Salih Ahmed Dede⁷⁸ ve Esrar Muhammed Dede'ye⁷⁹ göre hayatlarını altüst eden bu ferman yüzünden binlerce Mevlevî üzüntüden ölmüştü. Mevlevî tarihinde bu olay yasâğ-ı bed (kötü yasak) olarak hafızalara kazınmıştır,⁸⁰ çünkü bu yasa Mevlevî ayinlerini (mukabele-i ayin) ve diğer tarikatların ayinlerini yasaklamaktaydı. Ferman semayı yasaklamakla kalmayıp, şeriatın kesin olarak belirlediği şekli dışında Allah'ın isimlerini belli bir melodiyle söylemeyi (zikr cahrî), şehadetin melodileştirilmesini (tahlil) ve Allah'ın isimlerinin sıralanarak okunmasını da (tespih) yasaklamaktaydı. Otoriteler güç kullanarak bu adapların ifadesini yasaklamayı başarmıştı, fakat sufilere bağlı olan halk tabakası bu kararı dinlememişti.

Sema ve zikrin yasaklandığı yıl imparatorluğun çeşitli yerlerinde büyük afetler vuku bulmuş; bu olaylar Vani'nin bu "haram" adapların bela getirdiğini ispatlamasına yaramıştır. Aynı dönemde fanatikler, halkın hürmetlerini göstermek için ziyaret ettiği bazı veli türbelerini yıkmışlardı. Onlara göre bu tür uygulamalar şirkti. Vani ve müritleri ahlakın düzeltilmesi için alınan tüm kararları alkışlayarak kabul edeceklerdi. Böylece 1667 yılında impatordan gelen resmi bir fermanla türbelerin ziyareti de yasaklanmıştı. Bu da sufi ve halk adaplarına karşı gösterilen öfkenin doruk noktasıydı. İdeoloji artık şiddetlenmişti ve her şey yasak getirmenin bahanesi olarak görülüyordu.

Bununla beraber 1683'te gerçekleştirilen Viyana kuşatmasından ve bunun başarısızlığından sonra Kadızadelerinin ilerleyişini savunan Babıâli'deki kişiler artık daha çok askeri meselelere eğilmeye başlamışlardı. Artık hatır görmeyen Vani Bursa şehrinden ayrılmıştı. Bu şehirdeki Cerrâhi şeyhlerinden olan ve kadı tarafından kabul gören Ahmed el-Gazzî (ö. 1738)⁸¹

77 Sâkîp Dede, *Safîna-i nafsîya-i Mawlawiyyân*, Le Caire: Bulaq, 1283/1866-67, c. I, s. 180.

78 Sahih, Seyyin Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi. Mecmûatü'l-Tevârihi'l-Mevleviyye*, Türkçeleyen Cem Zorlu, İstanbul, İnsan yayınları, 2003, s. 313.

79 Esrar Dede, *Tezkire-i şu'arâ-yı Mevleviyye*, *İnceleme-Metin*, ed. İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 334.

80 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 167.

81 Tekeli, Hamdi, "Gazzî Ahmedî Efendi," *DİA*, c. 13, 1996, s. 539-540.

Vani'yi dava etmişti. Vani sürgünde olmasına rağmen toplumsal dengeyi sarsmaya çalışarak sufilere karşı yürüttüğü çabaları sürdürmüştür.

Bid'a olarak görülen adaplara karşı çabalar ve öfke Vani Efendi'nin 1685'te vefatıyla son buldu.⁸²

Dini görünen çatışma aslında genel memnuniyetsizliği ve söz konusu kesimlerin ayaklanmasını ifade etmek için en keskin dini dili benimseyen farklı toplumsal gruplar arasındaki gerilimi ortaya koymaktadır.

KRİZ VE İKTİDAR SİMGESİ ARASINDA

Üzerinden asırlar da geçse dini ve entelektüel elitin zihninde bir Osmanlı altın çağı fikri varlığını hep sürdürmüştür. Beşeri ve toplumsal hayattaki belli bir "bozulma"ya rağmen⁸³ herkes kendince mükemmel bir Müslüman modelini geliştirmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu geçiş döneminde meydana gelen bu farklı tartışmaları doğuran şey, aslında teori ile uygulama arasındaki bu kaymadır. Artık imparatorluğun doruğa ulaştığı noktadan sonraki dönemi idealizm ve kriz kavramları karakterize edecektir.⁸⁴

Katı ilahiyatçılardan oluşan ve halk inançlarını hor görerek, velileri, türbe ziyaretlerini kökünden kazıyan ve Osmanlı İslamının sekü-

82 Vani'nin vefatından sekiz yıl sonra bu hareketin geleceğini iki olay etkileyecekti. 1692'de Bursa'da bir grup fanatik bu şehirdeki camiye girip Kadir Gecesi için yapılacak olan nafile namazlara engel olmaya karar vermiştir. Bursa'daki Şeyh Ahmed el-Gazzi'nin torunu olan Şeyh Abdülâtif b. Muhammed Es'ad'ın (ö. 1831) aktardıklarına göre bu fanatikler namazda olan kişileri bile öldürmeye hazırlardı. Derviş Ahmed gibi bir derviş öfkeli kalabalığı durdurmak için müdahale etmemiş olsaydı muhtemelen imam öldürülmüş olabilirdi. İkinci olay ise 18. yüzyılın başlarında, tam olarak 1711 yılında vuku bulmuştur. Rumi adında bir vaiz Mu'ayyad Camisi'nde Birgivi'nin eserlerini şerh etmeye başlamış. Kürsüsünden velilerin türbelerini ziyaret etmenin küfür olduğunu, tekkelerin bazılarının yıkılması, bazılarının da medreseye dönüştürülmesi gerektiğini, sesli zikirin yasak olduğunu tebliğ etmeye koyulmuştur. Başka suçlayıcı maddelerle bu vaiz her şeyi yapmaya hazır bir grubu etrafında toplamıştır. Şeyh el-Ezher bu vaizin görüşlerini suçlu bulan bir fetvayla müdahale etmiş ve gizlice vaizi Suriye'ye sürmüştür. Peters, Rudolph, "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla. A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo," *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, ed. Nehemia Levtzion & John O. Voll, Syracuse, Syracuse University Press, 1987, s. 93-115.

83 Hazai, György, "Conceptions et pratiques de l'Islam ottoman à travers deux ouvrages anatoliens des XIV^e-XV^e siècles," *Syncretismes et hérésies dans l'Orient séjoudjoukide et ottoman (XIV^e - XVIII^e siècle)*. Colloque du Collège de France bildirisi, Ekim 2001, Gilles Veinstein (ed.), Paris, Peters, 2005 (Collection Turcica, c. IX), s. 337-352.

84 İnalcık, Halil, "Islam in the Ottoman Empire," *Essays in Ottoman History*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1998, s. 229-245; İnalcık, Halil, "İstanbul: an Islamic City," *Essays in Ottoman History*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1998, s. 249-271.

ler çeşitliliğinin amansız düşmanı olan Kadızadelilerin kısmi başarısını bu kaymayla bir nebze açıklayabiliriz. Bu hareketin ilerlemesi Osmanlı İmparatorluğu'nun dini tarihinde bir dönüm noktasıdır. Artık siyasi iktidar sufileri ve adaplarını Müslüman kulların takvasının basit bir tezahürü olarak görmemektedir. Bu durumda iki bahis ortaya çıkar: Birincisi dini hegemonya, kendini ortodoks ilan etme hakkı. Bu düzeyde mücadele vaizlerle sufileri karşı karşıya getirmiş, dinin idare tekeli kendine hakları olarak ilan eden Kadızadeliler sufileri rakip olarak görmüşlerdir. İkinci bahis ise siyasi alanla ilgilidir, çünkü iktidar "ortodoksluğun" seçimi konusunda taraf tutmak zorunda kalmıştır. "Takva siyaseti" ulema veya sufi dini şahıslar için olduğu kadar imparatorluk aygıtındaki şahıslar için de hayati bir bahis haline gelmiştir. Takvayı idare etmek ve yönlendirmek, bir dini grubun lehinde tavır almayı gerektirmekteydi. Ortodoksluk ve özellikle de doğru davranma (*orthopraxie*), içsel ahlaki ve dini değerlere ilaveten iktidarın idaresinin simgesi haline gelmiştir.

Ortodoks olduğu öne sürülen âlimlerle devlet arasındaki ilişki karşılıklıydı ve aykırı (heterodoks) olarak görülen doktriner bir duruşa sahip kişileri yok etmek için birbirini etkileyebilmekteydi.⁸⁵

İslam'ın harareti birlik-bütünlük arayışı, özellikle inanan topluluk içinde farklılığın ve çeşitliliğin kabulünü çok zorlaştırmaktaydı. Bu dönemde, yani 17. yüzyılda, toplum içinde kendini tanıtmaya ve kendini temsil etme şekillerini konu edinen dini tartışmaların öne çıkması buradan kaynaklanmaktaydı.

Tek ümmet kavramı, tek bir tanrı inancına şahadet etmeyi temel alır ve bu ilişkinin gerçekleşmemesi toplumda derin bir huzursuzluk meydana getirecektir. Bu durumda bölünmeler engeller oluşturmaktaydı, oysa İslam'ın başlarından itibaren bunlar ilahi rahmetin işaretleri olarak göz önünde bulundurulmaktaydı. Ne kadar Kuran'da (XI, 118) ayrılıklar son derece olumsuz yan anlamlar taşısa da, tez vakitte bu uyuşmazlıkları haklı gösteren bir söz yaygınlaşmıştır. Muhtemelen İslam teolojik sisteminde aslında mümkün kabul edilmeyen ayrılıkların ve bölünmelerin olasıdır.

85 Gilliot, Claude, "Islam, "sectes" et groupes d'opposition politico-religieux (VII^e-XII^e siècle)," *Rives nord-méditerranéennes*, 10 (2002), s. 50-51.

ğini kabul etme çabasıydı. Sufilere gelince onlar tartışmaya nifak ve şiddet eklemeye çalışmamışlardı. Tartışmalar doktrinlerinin ve adaplarının kabul görmesi için kullandıkları yöntemle ilgili değildi.⁸⁶ Felsefi söyleme başvurmayan ilk sufilerin tersine Osmanlı sufiler özellikle sünneti temel alan cevaplarla karşılık vermeyi seçmişlerdi.

Birgivi'den Vani Efendi'ye kadar sufi ayinleriyle ilgili tartışma, üç kez yeniden ele alınmış, her zaman daha canlı ve hareketli, aynı zamanda da dini alanı aşarak yeni bir boyut kazanmıştır. Camilere ve tekkelere şiddeti sokan itirazcı çıkışlar siyasi-dini üstünlük için verilmiş uzun bir mücadelenin sonuçlarıydı. Tek bir inanç ve ibadet bayrağı altında toplanma şeklinde İslamın başlarında olduğu gibi buradaki bahis de hem dini hem de iktidarın simgelerinde ortaya çıktığı gibi siyasididir.

Bu anlamda sema ve devran gibi sufi adaplarının yasaklanmasını kahve tüketiminin tekrar tekrar yasaklanmasına ve hatta kahvehanelerin kapatılmasına benzetemez miyiz? Bu uygulamaları kurumsal iktidarın sunduğu düzene ters düşen uygulamalar olarak gördüğümüzde bu sorunun cevabı evettir. Kahvehaneye gidip gelmek, “şüpheli” bir içeceği içmek, bütün kullanmak veya sufi rakısı icra etmek, Osmanlı toplumunun dengesini bozmak olarak görülmekteydi.⁸⁷ Siyasi açıdan güçlerinin sembolik birliği tehlike altına girdiği için Osmanlılar Kadızadeliilerin baskıcı isteklerine baş eğmişti. Tek Allah ve tek sultan imgesinin karşılığı olan bu birlik her türlü başka sembolik temsillerden öncelenerek muhafaza edilmeliydi.

86 'Abd al-Rahmân al-Sulâmî, *Tabakât* adlı eserinde, Ma'rûf al-Qarkhi'nin bir sözünü alıntılar: “Allah, bir kuluna hayır dilediği zaman, ona salih amel kapısını açar. İnsanlarla mücadele ve münakaşa etme kapısını kapatır. O kimse, Allahu Zülcelal'e daima salih amel yapar ve hiç kimseyle mücadele etmez.” Aktaran Bin Stapa, Zakaria, “Muslim Theology and Sufism: A General Survey of Relation and Reaction in the History of Islamic Thought,” *Hamdard Islamicus*, XIV (1991), s. 60.

87 Osmanlı dünyasıyla ilgili bkz.: Veinstein, G. ve Vatin, N., *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et événements des sultans ottomans (XIV^e – XIX^e siècle)*, Paris, Fayard, 2003. Avrupa'daki benzer yaklaşımlar için bkz.: Modern Avrupa'da dansların yasaklanma olgusunu incelemiş olan Ruel, Marianne, *Les chrétiens et la danse dans la France moderne. XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2006; ve Katolik kutsamalarının toplumsal etkisinin çözümlemesi için bkz. Palazzo, Eric, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2000.

BİR OSMANLI TARİKATI

Osmanlı Anadolu'sunda 16. ve 17. yüzyıllardaki tarikatlar (Arapça *tarik*, çoğulu *turûk*) önemli bir yere sahipti.¹ Hem karmaşık hem de canlı seyr ü sülûk² yollarının kaynaştığı bir potaydı. Yerleşik tarikatların Kuzey Afrika ve Irak kökenli olduğu Arap illeri haricinde Anadolu anlamında Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeseviye, Nakşibendiye,³ Kubreviye ve Kalendiriye tarikatları daha yaygındı. Yakın bir tarihe kadar batı tarikatları Anadolu'ya ulaşmamıştı, ne de imparatorluğun başkentine. 18. yüzyıldan itibaren batılı denilen tarikatlar, yani Şazeliye⁴ ve Bedeviye (19. yüzyıl) ve son olarak da Ticaniye (19. yüzyıl) ortaya çıkmıştır, oysa diğerleri, Doğu bölgelerinde doğmuş olan özellikle de Kadiriye⁵ ve Rifaiye⁶ tarikatları hızlı bir şekilde Osmanlı topraklarına ulaşmışlardı.

Halveti, Bektaşî, Bayramî, Celvetî, Nakşibendî ve Mevlevî tarikatları Anadolu'nun orta bölgesinde ve özellikle de başkentte mevcuttu. Tekke sayısı, muhtemelen artan mürit topluluklarına bağlı olarak gitgide artma-

1 Türer, Osman, "General Distribution of the Sufi Orders in Ottoman Anatolia," *Sufism and Sufis*, Ocak, s. 219-256.

2 "Yürüme, gezme, seyretme, yola girme, yol tutma, mutasavvıfın Allah'a ulaşmayla sonuçlanan manevi yolculuğunu belirten bir tasavvuf terimi –ed.n.

3 Nakşibendiye 16. yüzyıldan beri İstanbul'da vardı. Bir sonraki asrın başlarında bu tarikatın dört tekkesi bulunuyordu, bunlardan üçüne kurucusu olan Emîr Buhârî (ö. 1516) ve Hindistan ve Orta Asya kökenli dervişlerin isimleri verilmiştir. Bkz. Zarcane, Thierry, "Histoire et croyances des derviches turkistanais indiens à Istanbul," *Anatolia Moderna. Yeni Anadolu. II Derviches et cimetières ottomans*, (ed. Thierry Zarcane, Edhem Eldem, Frédéric Hitzel ve Michel Tuschschere), Paris, Jean Maisonneuve, 1991, s. 137-200; s. 141.

4 Zarcane, Thierry, "La Shâdhiliyya dans l'Empire ottoman et en Turquie du xvie siècle à nos jours. Quelques pistes de recherche," bkz. Eric Geoffroy (ed.), *Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya*, 2005, s. 415-429.

5 Mezopotamya kökenli olan Kadiriye 12. yüzyılda Bağdat'ta 'Abdülkadir el-Cilânî (ö. 1166) tarafından kurulmuştur ve 17. yüzyılda İsmail Rumi Efendi (ö. 1631) ile birlikte Osmanlı başkentine yerleşmiştir. Kadiriye'nin Eşrefiye kolu, adını kurucusu Eşrefoğlu Abdullah Rumi'den (ö. 1469-70) almıştır ve bir yeniliği temsil etmektedir. Bkz. Işın, Ekrem, "La Kadiriyye à Istanbul. Une vue d'ensemble," *Journal of the History of Sufism*, ed. Th. Zarcane, E. Işın, A. Buehler, 1-2, 2000, s. 577-590.

6 Ahmed Rifâ'i (ö. 1182) tarafından Irak'ta kurulan Rifaiye tarikatı, Moğol döneminden itibaren (13. ve 16. yüzyıllar arasında) Anadolu topraklarına ulaşmıştır. Ancak onu başkente 18. yüzyılda Muhammed Hadîdî (ö. 1756) sokabilmiştir. Bkz. Popovic, Alexandre, *Un ordre de derviches en terre d'Europe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993 ["Les derviches balkaniques I: la rifâ'iyya," *Zeitschrift für Balkanologie* (Berlin), 25 (1989), n. 2, s. 167-198 ve 26 (1990), n. 2, s. 142-183].

ya başlamıştı. Özellikle 17. yüzyılda Halvetiye tarikatının çok sayıda kolu İstanbul'a yerleşip serpilmişti.⁷

Bektaşiler⁸ bu dönemde başkentte az sayıda olsalar da, Bayramiye'nin en önemli kolu olan Melâmiye –Dede Ömer Sikkîni tarafından kurulmuştur– tarikatına mensup Osmanlı tasavvuf tarihini etkileyen önemli şahıslar İstanbul'da göze çarpmaktadır: Abdullah Bosnevî (ö. 1642/44), Lâmekânî Hüseyin Efendi (ö. 1625) ve müridi Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi (1592-1655), Sun'ullah Gaybî (ö. 1655), Sarı Abdullah Efendi (ö. 1660/61). Celvetiye'nin kurucusu Aziz Mahmud Hüdayî (ö. 1628-29) ve Mustafa Devatî Efendi de İstanbul manevi kişilikler panoramasında yer almaktaydı.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sufi yenilik, eski mistik ekollerin, tarikat neseplerinin ve gizemci yorumların birbirine karışmasında yatar. Bu zengin çerçevede çok yoğun ve önemli etkide bulunmuş bir tarihin mirasçısı olan Mevleviye (ya da modern Türkçede Mevlevilik) bir anlamda Osmanlı tarikatların tacı gibi görünür. Mevlânâ (Farsça Mowlânâ: "Efendimiz") adı verilen büyük mistik şair Celâleddin Rumi'den ilham alan bu tarikatın temel özelliği hiyerarşileşmiş bir düzene sahip olması ve manevi sorumluluğun kalıtsal ve ataerkil bir çizgiye göre aktarılması ilkesini uygulamasıdır.

Kuşkusuz Mevlevilik Osmanlı hükümetinin merkez ile çevresi arasındaki ilişkiyle, hiyerarşik emir kulluğu ilişkisini en iyi örneklendiren tarikatır. Manevi gücün merkezci şekli bunun en belirgin ifadesidir. Mevleviye'yi incelemek Osmanlı iktidarının işleme şeklini açıklamak anlamına gelir.

Bu tarikatın tarihi üç dönemden oluşur: doğuşu, gelişmesi ve çöküşü.⁹

7 Clayer, Nathalie, "La Khalvatiyya (Halvetiyye)," bkz. Popovic ve Veinstien, *Les Voies d'Allah*, s. 484-491; Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 53-249.

8 Suraiya, Faroqhi, *Der Bektashi-Orden im Anatolien*, Viyana, Verlag Des Institutes Für Orientalistik Der Universität Wien, 1981, İstanbul, Simurg, 2003, s. 32-38; Zarccone, Thierry, "Note préliminaire sur les couvents bektachis d'Istanbul," bkz. Veinstein, G. ve Popovic, A., *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul, Les Éditions Isis, 1995, s. 201-214.

9 2 Eylül 1925'te, Türkiye Cumhuriyeti Bakanlar Kurulu bütün tekkeleri kapama kararı almıştır. Aynı yılın 30 Kasım tarihinde 677 nolu yasa, zaviyeleri ve türbelerin kapatılmasını sağlamıştır. Artık çeşitli sufi "simalar" ve aynı zamanda halk inancına göre önemsenen kişiler yasadışı sayılmaktaydı ve ülkenin gelişimi için tehlikeli olarak görülmekteydi. 4 Eylül 1925'te, Hakimiyet-i Milliye gazetesi tarikatları sekülerleşme siyasetine karşı koyan bir güç olarak gösterdi.

Mevlânâ Celâleddin Rumi'den Sultan Veled'e bir velilik ortamı

Mevlânâ Celâleddin Rumi, ona duyulan saygıdan dolayı kendisine verilen Mevlânâ unvanını taşıyan tarikatın gerçek ilham kaynağıdır. Mevlânâ muhtemelen Vahş'ta, günümüz Tacikistan'ında 30 Eylül 1207 tarihinde dünyaya gelmiştir. Ama genelde kökeninin günümüz Afganistan'ında yer alan Fars medeniyetinin beşiği Horasan'ın dört önemli merkezinden (Herat, Nişapur, Merv ve Belh) biri olan Belh olduğu söylenir. Babası, daha çok Bahâeddin Veled adıyla bilinen ve kendisine Sultân el-ulema denilen Muhammed İbn Hüseyin el-Hatîbî bir vaiz ve âlimdi. Babası saf bir mistik gelenek yolunda yürüyordu, öyle ki Horasan Harezmşahı Alâeddin Muhammed İbn Takeş'in koruması altında bulunan kelimci Fahreddin Râzî (ö. 1209) onun mezhep sapkını olduğu konusunda kuşkulara sahip olmuştur. Horasan'ın düşünce ustası olan bu kelimciyle aralarında geçen bir tartışmadan sonra siyasi iktidarla ilişkileri kötüleşmiştir. Horasan Harezmşahı halifeyi yönetmekten aciz ve Alî'nin ailesinden birini de halife karşıtı ilan ettiğinde Mevlânâ'nın babasının durumu düzelmisti. Yerel otoriteyle vuku bulan bu teolojik anlaşmazlık Bahâeddin Veled'i memleketinden ayrılmaya itmiştir. Yine de Mevlânâ'nın diğer yaşamöykü yazarı Sipehsâlâr'a göre Mevlânâ'nın babasının o yöreyi terk etmeksindeki asıl neden Belh halkının kendisini dışlamasıydı.

Başka olaylar da onu etkilemiştir. Bölgedeki siyasi istikrarsızlık veya olası bir Moğol işgali korkusu Mevlânâ'nın ailesini göç etmeye zorlamıştır. Fakat halkı tedirgin eden bu korkulara rağmen Horasan Harezmşahı Alâeddin'in 1218'de Cengiz Han'ın bir elçisini kabul ettiğini göz önünde bulundurmak lazım. Moğollar tarafından Belh'in ele geçirilmesinden üç yıl önceki bu resmi ziyaret bu dönemde iki güç arasında barışçıl ilişkilerin varlığına delalet eder. Demek ki Bahâeddin Veled, olası bir istila korkusuyla ülkesinden ayrılmamıştır. Bölgede birbirini takip eden farklı iktidarların – Karahanî, Gurî ve Horasanlı – istikrarsızlığının Mevlânâ'nın babasının aldığı kararda bir payı olmalı. Yani kısacası göç, kendisi ve ailesi için en iyi seçim olarak görünmüştü.

Belh'den günümüz İran'ında yer alan Nişapur'a kadar giden aile yollarda uzun bir zaman geçirdi. Mart 1217'de Mevlânâ'nın ailesi Mekke'ye hacca gitmiş, hac yolculuğunu tamamladıktan sonra 1217'de Suriye'ye,¹⁰ ardından Erzincan yakınlarında yer alan Akşehir'e¹¹ geçmişti. Bahâeddin Veled kendisini himayesi altına alan Fahreddin Bahrâmşâh'ın ve Esmati Hâtun'un vefatından sonra şehirden ayrılmak zorunda kalmış ve Karaman (Lârende) şehrine geçmişti. Burada oğlu Mevlânâ, onlara iki torun –Sultan Veled ve Alâeddin– veren Gevher Hâtun ile evlenmiştir. 1229'da Selçuklu prensi Alâeddin Keykûbâd'ın daveti üzerine Bahâeddin ve ailesi Konya'ya gitmiş ve oraya yerleşmişti. Büyük mistiğin babası, Konya'daki vaizlik makamını oğluna bırakarak birkaç yıl sonra (23 Şubat 1231) vefat etti.

Tanıştığı iki kişinin Mevlânâ'nın hayatında büyük yeri vardır. Bunlardan birincisi, kendisini ziyarete gelen babasının müridi Burhâneddin Muhakkik'tir (ö. 1241). O geldiğinde hocası yeni vefat etmişti. Mevlânâ, babasının müridinde güvenilir bir hocalık görmüş ve onun müridi olmuştur. 1241'de hocasının vefatından sonra Mevlânâ, daha da etkili olan ikinci tanışmaya kadar manevi arayışını tek başına sürdürmüştür.

Bu ikinci tanışma uzaklardan gelen bir şahsın Konya topraklarına ayak bastığı 29 Kasım 1244'te gerçekleşti: Şemseddin Tebrizi.¹² Mevlânâ'nın "âşıkların sultanı"yla (Sultan el-ma'sûkîn) karşılaşması onun manevi hayatını dönüştürmüştür. Gezgin bir derviş gibi yaşayan Tebrizi Mevlânâ'nın şehrine gelince Mevlânâ onun cazibesine dayanamamış ve onu Şems'i pir veya mürşid olarak, yani kendi manevi şeyhi olarak seçmişti. Fakat Şems'e duyduğu sevgi öylesine derindi ki Celâleddin'in müritleri dostunu öldürmeye teşebbüs etmeye kadar cüret etmişlerdi. Tebrizi bu nedenle Şam'a gitmek üzere şehirden ayrılmıştır. Mevlânâ, onun gidişini haber alınca oğlu Sultan Veled'i onu bulması için ardından göndermiş ve Sultan Veled, Anadolu'nun bir kısmını katettikten sonra yanında Şems'le birlikte

10 Faroqi, Suraiya, *Pilgrims and Sultans, The Hajj under the Ottomans, 1517-1683*, s. XII.

11 Burada sözü edilen günümüz Akşehir'i değil de, Sivas'ın kuzeydoğusunda ve 120 km uzağında bulunan ve şu an var olmayan küçük bir şehirdir.

12 *Me and Rumi. The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, İngilizce tercüme: William Chittick, Louisville (Kentucky), Fons Vitae, 2004.

Konya'ya dönmüştür. Fakat kıskançlık müritleri kadar Sultan Veled'i de et-kilemişti. Neticede Şems, muhtemelen Sultan Veled'in teşvikiyle 5 Aralık 1247'de ikinci kez şehri terk etmiştir. Onun gidişi müridinde öyle bir özlem yaratmıştır ki Mevlânâ iki kez onu bulmak için Şam'a gitmiş, ancak elleri boş dönmüştür. Bu ağır kaybı ancak yeni bir mürşide duyacağı sevgi gi-derebilirdi.¹³ Gerçekten de Konya'nın kuyumcusu olan Selâhaddin Zerkûb (ö. 1258) Şems'in yerini alacaktı. Onun ardından da, Mevlânâ'ya şaheseri *Mesnevi*'yi yazmaya teşvik eden Husâmeddin Çelebi (ö. 1284) Mevlânâ'nın mürşitleri arasındaki yerini alacaktı. Husâmeddin Mevlânâ'nın 17 Aralık 1273'teki vefatına kadar on yıl boyunca onunla yaşamıştır. Farklı kesimlerden pek çok kişi Konya'nın tutkulu âşığını saygıyla selamlamak için Mevlânâ'nın cenazesine katılmıştır.

Artık oluşmuş olan gruba yeni bir başkan lazımdı. Husâmeddin Çelebi, şeyhlik görevini Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'e sunmuş ancak Sultan Veled bunu reddetmiştir. Ancak Husâmeddin'in vefatından sonra ve halkın baskısı neticesinde Sultan Veled gerçek bir tarikata dönüşmüş olan grubun başkanlığı görevini kabul etmiş ve bu görevi 11 Kasım 1312'deki vefatına kadar üstlenmişti.

Mevlânâ Celâleddin, Mevleviye'nin tam anlamıyla kurucusu sayılmaz, o daha çok tarikatın ilham kaynağıdır. Tarikatı ve çevresini hareketlendiren atılıma düzen veren Sultan Veled olmuştur.

Mevlânâ geride örgütlü ve yapılandırılmış bir tarikat yerine, müritlerinin manevi olarak beslendikleri devasa bir yazılı kaynak bırakmıştır. *Mesnevi*, yirmi beş bin beyitten oluşan bir şiir, gerçek bir mistik külliyattır.¹⁴ Farklı edebi tarzlarda kaleme alınmış, anekdotlar, savunmalar, Kuran'dan ve hadislerden alıntılar, kıssalar ve ermiş hikâyeleri içeren atipik bir tefsir gibidir. İşte bu nedenle mistik şair Câmî (ö. 1492) bu eseri "Farsça Kuran" olarak tanımlamıştır.

13 Mevlânâ ile Şems'in ilişkisi, farklı şekillerden yorumlanabilecek manevi bir anlama bürünerek Mevleviye tarihi için önemli bir teolojik role sahiptir.

14 Jalâl-Od-Din Rûmî, *Mathnawî. La Quête de l'Absolu*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch ve Mortazavi Djamchid, Cenevre, Éditions du Rocher, 1990.

Külliyatın içinde başka edebi eserler de yer alacaktı: Bir gazel derlemesi olan *Divan-ı Şems-i Tebriz*¹⁵ ve dörtlükler.¹⁶ Düz yazı şeklindeki eserlerine gelince oğlunun kaleme aldığı Mevlânâ'nın sözlerinin derlemesi olan *Fihî-mâ-fihî*'yi burada zikredebiliriz. Bu eser müritlerin sordukları sorulara cevaptır.¹⁷ *Mecalis-i seb'a* (Yedi Celse) Mevlânâ'nın kürsüsünde verdiği vaazların bir derlemesidir. 14. yüzyılın ilk yarısından itibaren bu metinler Mevlânâ'nın düz yazı olarak kaleme aldığı eserlerden ayrı olarak dolaşmaya başlamıştır. Aynı zamanda Mevlânâ'nın belli olaylar üzerine yazdığı mektuplar da, *Mektubat*, günümüze ulaşmıştır.

Mevlânâ'nın şiirsel eserini bu denli olağanüstü kılan neydi? Onun en temel özelliği okura manevi bir tecrübeyi tanıma olanağı vermesidir. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de tezahür eden temkinli hikmeti şiirlerinde apaçık ortaya çıkar. Burada bazen görünürde anlamı olmayan dizelerde kendini ifade eden, böylece kendini dile sığmaz bir şeye doğru sürüklenmiş hissedilen okurun zihninde bambaşka bir atmosfer yaratan bir mistisizm söz konusudur. Dizelerin ritmi ve sessizliği, Allah'la buluşma tecrübesinin kendini ifade ettiği şiirsel bir atmosfer yaratmaktadır.¹⁸

Mevlânâ'nın eserleri ve doktrini müritlerinin mirasıdır. Sultan Veled döneminde adapların derlenip bir düzene oturduğu bir tarikat doğmuştur. Sultan Veled müritlerini dikkatle dinlemiş ve onlara doğru manevi öğütler vermiştir, bu da gerçek bir nesep yaratma isteğini gösterir. Tarikatı yönettiği

15 Vincenz von Resenzweig-Schwannau tarafından, seçilmiş 75 şiirin tercümesi şeklinde, Avrupa'daki ilk baskısı 1838'de yapılmıştır. Bu çevirinin ardından 1898'da R. A. Nicholson, Foruzânfar'ın yaptığı edisyon kritiği temel alarak elli gazelin çevirisi yapılmıştır. Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî, *Odes mystiques (Divân-E Shams-E Tabriz)*, çeviren Eva de Vitray-Meyerovitch ve Mohammad Mokri, Paris, Éditions du Seuil, Éditions Unesco, 1973.

16 Dörtlükler ilk olarak Asaf Hâlet Çelebi tarafından çevrilip İstanbul'da 1946'da Fransızca bir çeviriyle birlikte yayınlanmıştır. Daha sonra Furuzânfar bu edisyonu almış ve yayınladığı iki bin dörtlük Eva de Vitray-Meyerovitch tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir: Mawlânâ Jalâl-Od-Dîn Rûmî, *Rubâi'yât*, Fransızcaya çeviren Eva de Vitray-Meyerovitch ve Djâmchid Mortazavi, Paris, Albin Michel, 1993, éd. De poche, 1987.

17 1951'de Furuzânfar tarafından yayınlanmış, bu eser farklı Avrupa dillerinde mevcuttur: Arberry, A. J., 1972 ve Trackston, Wheeler, 1994, *Signs of the Unseen*, Putney, VT / Threshold Books. Fransızcasını Eva de Vitray-Meyerovitch gerçekleştirmiştir, Djalâl-Ud-Dîn Rûmî, 1975, *Le livre du dedans, Fihî-mâ-fihî*, çeviren Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Albin Michel, 1997.

18 Bürgel, J.C., "Ecstasy and Order: Two Structural Principles in the "Ghazal" Poetry of Jalâl al-Dîn Rûmî," bkz. Lewisohn, *Heritage of Sûfism*, s. 61-74; Schimmel, Annemarie, "The Symbolical Language of Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî," *Studies in Islam*, I, (1964), s. 26-40.

dönemde çok sayıda insan tarikata intisap etmiştir. 1312’de vefat ettiğinde tarikatın başına oğulları geçmiştir. Bu andan itibaren tarikatın tarihinde iki doktriner kol oluşmuştur. Birincisi Kalender dervişlerin tarzına daha yakın bir yaşam tarzına sahip olan Şems koludur. Bu Kalenderiye tarzı şeriata karşı daha fazla bir özgürlük ve gezgin sufilere daha benzer bir yaşam tarzı anlamına gelir. Sultan Veled kolu olarak adlandırılan ikinci “kol” ise şeriata daha bağlı olan koldur.¹⁹

MEVLEVİ VAKANÜVİSLİKLERİ

Birinci dönem, başlangıç tarihine denk gelirken, ikinci dönem tarikatı şekillendiren insanların tarihidir. Fark hedeflerdedir: İlk tarihçilerin (Sipehsâlar, ö. yaklaşık 1295, Eflâki, ö. 1360) tarikatın kurucu bir tarihini kaleme almaları gerekmişti. İkinci dönemin tarihçileri ise her çeşebinin ve Mevlevi yazarının ayrıntılı bir hayat hikâyesini yazmayı hedeflemişlerdi. Bu anlamda 14. ve 18. yüzyıllar arasında bir Mevlevi vakanüvisliği oluşmuştur;²⁰ oysa bu dönemden önceki tarihi öyküler daha çok köken “mitinin” işaretini taşımaktaydı.

Mevlevi tarihini iki farklı şekilde dönemlere ayrabiliriz: Biri bizzat kaynakların varlığını temel alan bir yaklaşımla; diğeri de bu mistik tarikatın gelişiminde vuku bulan vurucu olayları temel alan bir yaklaşımla.

Birinci dönem, Mevlânâ Celâleddin Rumi’nin vefatından (1273) tarikatın ilk dönemlerini anlatan menkıbeleri kaleme alan Eflâkî’nin vefat ettiği (1360) 14. yüzyılın ortalarına kadar uzanır. Eflâkî, *Menâkıb el-ârîşin* (Ariflerin Menkıbeleri) adlı eserini 1353’te tamamlamıştır. Bu dönemden

19 Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra*, s. 208-209.

20 Bu ikinci dönem için tarikat tarihinin üç kaynağı vardır. Birincisi Şâhidi İbrahim Dede’nin (ö. 1550) Farsça kaleme aldığı ve bir Şii temayülün etkisi altında olan *Gülşen-i esrar* adlı eseridir. İkinci kaynak ise 1735’te vefat eden Kütahya tekkesinin şeyhi Sâkıb Mustafa Dede’nin *Sefine-i nefise-i Mevleviyân* (Mevlevi zatların gemisi) adlı eseridir; bu eser üç cilt halinde Kahire’de 1866’da yayınlanmıştır. Genel anlamda tarihsel hedefli bir *Menâkıb-namedir* ve yazarın döneminde son bulmaktadır. Tarihçiler için önemli olan üçüncü kaynak da Esrar Muhammed Dede’nin (ö. 1796) eseri *Tezkire-i şuara-ı Mevleviye* (Mevlevi şairlerin yaşamöyküsü) adlı eseridir. Bu üç edebi yapıt 18. yüzyıldan öncesi tarikat tarihinin temelini oluşturmaktadır. Bu eserler, genel olarak Sultan Veled’den sonra gelen bütün çeşebilerin hayatlarını aktarmaktadır. Bkz. Arı, Ahmet, *Mevlevilikte Bir Hanedanlık Kurucusu Sâkıb Dede ve Divânı*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2003, s.15-39; Ayan, Hüseyin, “Sefine-i Nefise-i Mevleviyân’a Göre Mevlevilik,” *Seçuk Üniversitesi 8. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)* 6-7 Mayıs 1996, Konya, 1997, s. 37-42.

itibaren tarikatın gelişimini incelemek isteyenler *Menâkıb*'ın edebi tarzından farklı bir tarzda yazılmış yaşamöyküsü notlarının derlemelerinden faydalanabilirler.

Dolayısıyla ikinci dönem, 14. yüzyılın ortalarında başlar – tarih olarak 1353'ü kabul edelim– ve 18. yüzyılda kaleme alınan özetleyici yaşamöykü derlemeleriyle biter. Bu ikinci dönem 1800 yıllarında son bulur çünkü *Tezkire-i şuara-ı Mevleviye*'yi kaleme alan Esrar Muhammed Dede 1796-97 tarihinde vefat eder.

Üçüncü dönem ise Mirliva Şerifzade Mehmed el-Mevlevi'nin²¹ (ö. 1866) *Şerh-i hakaik-i ezkâr-ı Mevlânâ*'sı (Mevlânâ'nın olağanüstü hallerinin şerhi) gibi öykülerle başlar ve bir asır sonra Gölpınarlı'nın (1953) yazıları aynı çizgiyi takip edecekti. Bu edebiyat sözlük aktarılan anılar ve arşiv dokümanları gibi farklı doküman türlerini kullanır. Bu üçüncü dönemin tarihini derinleştirmek için Gölpınarlı'nın da söylediği gibi tekkelerin arşiv belgelerine²² ve tarikat aktörlerinin yaşamöykülerine başvurmak lazım.

İkinci yöntemimiz ise yazılı tarihin bize aktardığı şekliyle olayları ve somut sorunları temel alır. Mevlevi tarihinin belirgin olayları ve temaları nelerdi?

Yasaklanana kadar tarikatın başında sürekli olarak Mevlânâ'nın soyundan gelen kişilerin bulunduğunu burada belirtmek lazım. İleriki tarihlerde Mevlânâ'nın soyundan gelen kişi yalnızca manevi bir role sahip olacaktı. Demek ki Konya'daki büyük çelebi, tarikata adını veren velinin ailesinden gelmekteydi. Bu hanedana ait manevi bir iktidarı aktarma arzusunun işaretidir, bu da kendi öyküsünü bir dizi şeyhin yaşamöyküsünü sıralayarak anlatma isteğini açıklar. Demek ki manevi nesep, bedensel nesebe eklenmiş bulunmaktadır.

Kuruluşundan itibaren ve özellikle de 14. ve 15. yüzyıllarda tarikat Anadolu'da ilkönce Selçuklu jeopolitiğine bağlı bir biçimde,²³ ardın-

21 Seyyid Fazıl Mehmed Paşa, *Hazret-i Mevlana'nın duaları. Şerhü'l-evradü'l müsemma bi hakayık-ı ezkar-ı Mevlana*, İstanbul: Rumi Yayınları, tarihsiz.

22 Göyünç, Nejat, "Archival Sources for the History of Sufism in the Ottoman Period," Ocak, *Sufism and Sufis*, s. 3-19.

23 Vryonis, Speros, "The Political World of the Mevlevi Dervish Order in Asia Minor (13th-14th Century) as Reflected in the Mystical Writings of Eflaki," *Philellen. Studies in Honour of Robert Browning*, ed. C. N. Constantinides, N. M. Panagiotakes, E. Jeffreys, ve A. D. Angelo, Venedik, 1996, s. 411-419.

dan da Osmanlı İmparatorluğu'nunkini andıran bir coğrafi yayılmaya şahit olmuştur. Tekkeler, özellikle İstanbul'un fethinden (1453) sonra çoğalmış, fakat hep Osmanlı toprakları içinde kalmıştır. İstanbul'da inşa edilen bir tekkeden sonra, imparatorluğun diğer önemli şehirlerinde de tekkeler açılacaktı: Kütahya,²⁴ Edirne,²⁵ Afyonkarahisar,²⁶ Urfa²⁷ ve sonra da Anadolu'nun diğer kısımlarında,²⁸ Balkanlarda, Arap ülkelerinde²⁹ ve Akdeniz'in çevresinde. Böylece tarikat, siyasi bir yayılmanın sadık bir ifadesi haline gelmiştir.³⁰

Tarikatın siyaseti, coğrafi yayılma hareketini takip etmiştir; karşılıklı destekler gelişmiştir.³¹ İktidara gelir gelmez sultanlar yeni tekkeler inşa etmekte veya eski binaları onarmakta tereddüt etmemişlerdir. Böylece Osmanlı Sarayı, Mevleviye'yi gözde tarikatı olarak görmüş, bu tarikat da bunun karşılığında siyasi iktidarı desteklemiştir. Kendisi de Mevlevi olan III. Selim (hd. 1789-1807) Bektaşî grupların gücüne karşı koymak için kendi tarikatını desteklemiştir. III. Selim ve II. Mahmud (hd. 1808-1839) dönem-

24 Doğan, Abdurrahman, *Kütahya Erguniyye Mevlevihânesi*, Kütahya/Bursa, Kütahya Belediyesi/SIR Yayıncılık, 2006; Çiftcioğlu, İsmail, "Germiyan Beyliği Döneminde Kütahya'da Mevlevilik," *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (2004), s. 143-160.

25 Canım, Rıdvan, "Edirne Muradiye Mevlevihanesi ve Edirneli Mevlevi Şairler," *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevilik. Ulusal Sempozyumu*, 14-16 Aralık 2006, *Bildiriler*, Konya, Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma Uygulama Merkezi, 2007, s. 285-326; Şimşek, Selami, "Dünden Bugüne Edirne Mevlevihanesi," *International Symposium on Mawlana 2006*, s. 1132-1162.

26 İlgar, Yusuf, "Afyonkarahisar Mevlevihânesi," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (1996), n. 2, s. 107-140; Küçük, Mevlevî, s. 176-181.

27 Eroğlu, Süreyya, "Urfa Mevlevihanesi (Tarihçesi, Mimarisi, Restorasyon Öncesi ve Sonrası)," *International Symposium on Mawlana 2006*, s. 1083-1093.

28 Ertaş, Yaşar M., "Ahmed Eflâkî'ye göre Denizli'de İlk Mevleviler," *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, VIII (2006), n. 1, s. 83-97.

29 Halep tekkesi muhtemelen 16. yüzyılın başlarında kurulmuştur, çünkü ilk şeyhi Fahreddin Ahmed Dede 1530'da vefat etmiştir. Oradaki dervişlerin varlığı muhtemelen tarikatın ilk dönemine dayanmaktadır. Pîr Âdil Çelebi (ö. 1460), kırk dervişle birlikte Halep'e gittiğinde Ebû Bekr el-Vefâî'ye (ö. 1583) sema yapma icazetini vermiş ve onu şeyhi olarak göstermiştir. Şam'daki tekkeye gelince 1585'te Vali Hasan Paşa tarafından kurulmuştur bkz. Küçük, Sezai, "Suriye'de iki Mevlevihane: Halep ve Şam Mevlevihaneleri," *Birinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevi ve Mevlevihâneler Sempozyumu Bildirileri* (19-21 Aralık 2001 - Manisa Mevlevihânesi), Manisa, 2002, s. 283-316.

30 Işın, Ekrem, "Anadolu'da Mevleviliğin Üç Dönemi (Genel Bir Değerlendirme), *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü - 2*, Bursa, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003, s. 151-155.

31 Göyünç, Nejat, "Osmanlı Devleti'nde Mevleviler," *Belleten*, LV (1991), n. 213, s. 351-358; Ocak, Ahmet Yaşar, "Türkiye Tarihinde Mekezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (1996), n. 2, s. 17-22.

leri, ıslahatlara ve ekonomik ve askeri gelişmeye yönelmiş Osmanlı Sarayının tarikatla dayanışma izlerini taşır.³²

20. yüzyılın başlarında Mevleviler Balkan Savaşlarında olduğu kadar Kurtuluş Savaşında da yer almışlardır. Tarikat Kurtuluş Savaşında gerçek bir Mevlevi ordusu (Mücahidin-i Mevleviye alayı) hazırlamıştır. Mevleviler tarihleri boyunca sarayla ilişkilerini daima muhafaza etmişlerdir. 19. yüzyıla ait yanlış bir vakayiname büyük çelebinin 17. yüzyıldaki cülus merasiminde sultana kılıç kuşattığını iddia eder.³³ 1808 tarihine kadar bu durum teyit olmamış olsa da, tarikat ve Osmanlı Sarayı arasındaki ilişkilerle ilgili o dönemin temsiliyi ispatlamak için bunu belirtmek ilgi çekicidir. Gerçekten de bu “tarihsel tahayyülde” siyasi ve manevi güçler iki hanedanın, Mevlevi hanedanı ile Osmanlı hanedanının arasındaki birliğin simgesi haline gelen bu merasimde karşılaşabilmekteydi.

Mevcut iktidarın sadık sureti olan dervişlerin Sünniliği, aralarından bazılarının mezhep dışı bazı tecrübelere önyak olmalarına engel olmamıştır. Şii doktrini ve adaplarla temaslar tarikat içinde çoğalmıştır. Şii (Divane Mehmed Çelebi, ö. 1545’ten sonra ve Yusuf Sineçak, 16. yüzyıl)³⁴ ve Kalenderiye temayüller tarikatındaki bazı şahısların yaşamlarını etkilemiştir. Mevlevilerin Mevlânâ’nın anadili Farsçayla bağları, resmi dinin Şiiilik olduğu Safevî İmparatorluğu’yla ilişkiler kurulmasını sağlamaktaydı.

Osmanlılar dervişlerin sunduğu mistikte dengeli bir yol görmüşlerdi. Anadolu’nun güneydoğusunda bir tekkenin kurulması, Şii istilasına karşı dini bir kale anlamına gelmekteydi.³⁵ Osmanlı toplumunda vuku bulan dini çatışmalar sufi adapları etrafında yoğunlaşmış ve Mevleviler muhalif hareketlerin eleştirilerinden muaf tutulmamışlardı. Yine de Mevleviye başka tarikatlara nazaran şeriat, yol ve sufi adapları arasında yüksek bir dengeyi korumuştur.

32 Gawrych, George W., “Şeyh Galib and Selim III: Mevlevism and the Nizam-i Cedid,” *International Journal of Turkish Studies*, 4 (1987), n. 1, s. 91-114.

33 Veinstein, G. ve Vatin, N., *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIVe – XIXe siècle)*, s. 319.

34 Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra*, s. 124-127.

35 Kilis tekkesi 1541-42 yılında, Şah İsmail’in ve Safevî tarikatının iktidara geçtiği dönemde kurulmuştur. Küçükdağ, Yusuf, “Kilis Mevlevihânesi, Vakıfları ve Vakfiyeleri,” *Osmanlı Araştırmaları*, XXIV (2004) [Prof. Dr. Nejat Göyünç’e Armağan - 3], s. 257-287.

Din alanında açılımların daha kolay olduğu dönemlerden tavizsiz fikhî akımların baskın olduğu dönemlere kadar tarih boyunca tarikatın ayakta kalmasını sağlayan, onun hiyerarşik yapısı ve çelebi hanedanlarının karizması olmuştur. Mevlevî tarihinin bu belirgin özellikleri, kendi manevî gücünü halkın farklı kesimlerini çekecek yetiye sahip bir dengeye oturmaya sağlamıştır. Mevlevîlerin sürekli çoğalan sayıları, 18. ve özellikle de 19. yüzyılda İstanbul'da mürit sayısı ve siyasi önemi bakımından bu tarikatı ikinci sıraya yerleştirir.³⁶ Tekkelerde ikamet edebilme olanağı, aynı zamanda Osmanlı toplumu çerçevesinde son derece önemli sosyalleşme merkezlerinin oluşmasına imkân verecekti. Gerçekten de Mevlevî tekkeleri, çoğu zaman "sanat ve kültür merkezleri"ydiler.

Bazı istatistiklere göre şairlerin sayısı, 65 şair ile 16. ve 97 şairle 17. yüzyılda yüksekti, fakat daha sonra bu sayılar azalmaya başlamıştır, 18. yüzyılda 69 Mevlevî şair vardı; diğer yandan hattatların ve Mevlevî ressamaların sayısı 18. yüzyıldan itibaren yükselmeye başlamıştır. İstatistiklerden elde edilen bir diğer ilgi çekici durum da 19. ve 20. yüzyıllarda Mevlevî sema için öngörülen müzik bestelerinin sayıca artmasıdır,³⁷ bu da ayinin koreografik kodlamasında bir gelişme varsayımını teyit eder.

16. VE 17. YÜZYILLARIN MESELELERİ

Çalışmamızda ilkönce tarikatın sonra da bir şahsiyetin incelemesinin zamansal sınırlarını 16. yüzyılın sonları ve 17. yüzyılın ilk yarısı belirleyecek. 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılların başları arasında Mevlevîye önemli değişikliklere tanık olmuştur.³⁸ 16. yüzyılda Şâhîdî İbrahim Dede (ö.

36 Klaus Kreiser'in çözümlemesine göre 19. yüzyılda İstanbul'da 5 Mevlevî tekkesi bulunmaktaydı, diğer tekkelere göre % 2'lik bir oran. İçinde yaşayan sufi topluluğu 366 kişiden oluşmaktaydı, İstanbul tarikatlarına intisap etmiş tüm toplumun % 20'si. Bu rakamlar şehrin dinî yaşamı üzerinde önemli bir etkiyi gösterir, fakat tarikatın görünürlüğünün yalnızca Mevlevîlerin fiziksel olarak bulundukları yerlerle sınırlı kalmadığını da vurgular. Kreiser, Klaus, "Medresen und Derswischkonvente in Istanbul. Quantitative Aspekte," bkz. Kreiser, Klaus, *Istanbul und Das Osmanische Reich. Derwischwesen, Baugeschichte, Inschriftenkunde*, İstanbul, Isis, 1995, s. 155-178 [*Économie et Sociétés dans l'Empire ottoman (Fin du XVIII^e - Début du XX^e)*. *Actes du colloque de Strasbourg (1^{er} - 5 juillet 1980)*, ed. Paul Dumont ve Jean-Louis Bacqué Grammont, Paris, CNRS Éditions, 1983, s. 109-127].

37 Açık, Nilgün, "Mevlânâ ve Mevlevî Tarikatının Eğiticiliği," *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi/3rd International Mevlana Congress Bildiriler/Papers*. 5-6 Mayıs 2003/5-6 May 2003, Konya/Türkiye/Turkey, s. 99-114.

38 Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 205-218.

1550) ve Divane Mehmed Çelebi³⁹ (ö. 1545'ten sonra) gibi kişilerden dolayı Kalenderiye temayülü baskın hale geliyor gibi görünmektedir. 16. yüzyılın sonlarına doğru Şemsiye denilen temayül birkaç tekke kuran Divane Mehmed Çelebi'nin faaliyetleri sayesinde özellikle Anadolu'da yayılmaya başlamıştır. Orta ve Batı Anadolu'da bulunan tekkeler büyük hızla serpilmiştir; bunlar Afyonkarahisar,⁴⁰ Kütahya,⁴¹ Manisa⁴² ve Muğla⁴³ tekkeleridir. Muğla tekkesi, komşusu olan Karabağ bölgesinin Mevlevi vakfına bağlıydı: Ula, Bozüyük, Gökova, Akova, Peçin, Leyne (Turgut) ve Mazın. Bu yerlerin hepsi kurucularından ve şeyhlerinden dolayı Kalenderiye'ye çok yakındılar. Şâhidî'nin kendisi bile icazetini Divane Mehmed'den almıştı; bu da doğru- dan bir manevi nesebe ve düşüncelerinin Anadolu'ya yayılma olasılığına işaret eder. Divane Mehmed'e bir Şii temayülü atfeden görüş yanlış olarak kabul edilir.⁴⁴

Ciddi krizlerin ve mevcut iktidara karşı başkaldırıların kökeninde Şiiğe yönelik güçlü bir eğilimin yattığı öne sürülür.⁴⁵ Bununla beraber İstanbul ve Konya gibi iktidara yakın bulunan tekkeleri bir kenara bırakırsak bu dönemdeki Mevlevî tekkeleri siyasî merkeze karşı belirli bir bağımsızlık ve dolayısıyla da merkezi kurumlara karşı bir tür uyuşmazlık sergiler.⁴⁶ Şu var ki, dervişlerin bu bölgedeki hareketleri asla ayaklanmaya neden olmamıştır. Siyasi merkeze bağlı olan tekkelerle İç Anadolu'dakiler arasında bı-

39 İlgar, Yusuf ve Sarı, Mehmet, *Mevlevî Divân Şâiri Semâî Mehmet Çelebi. Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri*, Afyonkarahisar, Afyonkarahisar Belediyesi, 2008.

40 İlgar, Yusuf, *Karahisar-ı Şâhib Sultan Divânî Mevlevihânesi ve Mevlevî Meşhurları*, Afyonkarahisar, Afyonkarahisar Belediyesi, 2008.

41 Özönder, Hasan, "Kütahya Mevlevihânesi," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (1996), n. 2, s. 79-89.

42 Tezcan, Nuran, "Manisa Mevlevihânesi," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 185-193.

43 Küçük, *Mevlevî*, s. 301-302.

44 Azamat, Nihat, "Divane Mehmed Çelebi," *DİA*, c. 9, 1994, s. 435-437.

45 Erzurum Valisi Abaza Mehmed Paşa, yerel halkın memnuniyetsizliğini destek alarak neredeyse bütün bölgenin yönetimini ele geçirmiştir. İstanbul'daki sipahi başkaldırısıyla meşgul olan sadrazam değiştirilir ve yerine Sultan I. Mustafa'yı tahtan indirip IV. Murad'ı tahta çıkaracak (10 Eylül 1623) olan Kemanşeh Ali Paşa atanır. İktidardaki bu istikrarsızlık, başlarında Abaza'nın bulunduğu asileri başkaldırını 1628'e kadar sürdürmeye itmiştir, bu dönem içinde başarı ve yenilgiler birbirini takip etmiştir. Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, s. 233-234.

46 Işın, Ekrem, "İstanbulda Mevlevî Şeyh aileleri ve Mevleviliğin bir imparatorluk tarikatı olarak örgütlenmesi," *Birinci uluslararası Mevlana, mesnevi ve mevlevihaneler sempozyumu bildirileri [Uluslararası Mevlana Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu (I: 2001: Manisa)]*, ed. Emrehan Küey, Manisa, Celal Bayar Üniversitesi, 2002, s. 33-40.

raktıkları etki bakımından azımsanmayacak farklılıklar ortaya çıkar. Divane Mehmed Çelebi'nin Şemsi kolu üzerindeki etkisi sayesinde Anadolu'daki tekkeler hiçbir zaman ayaklanmamışlardır.⁴⁷ İktidar nazarında tarikat bir rol oynamaya başladığında mezhep dışı yönü törpülenmiştir. Kalenderiye ve Şii temayülün somut örneği olan Divane Mehmed Çelebi, Mevlevi sema-yorun katan ilk kişilerden biri olmuştur.

16. yüzyılda sırasıyla üç Çelebi Konya'daki ana tekkenin başına geçecekti: Cemâleddin Çelebi (ö. 1509), Hüsrev Çelebi (ö. 1561) ve Ferruh Çelebi (ö. 1591). Üçüncü Çelebi'nin vefatından sonra tekkeyi yöneten Bostan Çelebi I (ö. 1630) olmuştur. O dönemde bilinen diğer tekkelere gelince Kütahya'daki tekke 16. yüzyılda önemini yitirirken Tavşanlı⁴⁸ ve Manisa tekkeleri daha büyük bir rol üstlenmeye başlamışlardı. 15. yüzyılda hacılar ve fakirler konağı olarak kurulan Manisa tekkesi manevi bir merkez haline gelmiştir.

17. yüzyılın başları devletin baskısıyla tarikatın kurumsallaşmasına tanık olmuştur.⁴⁹ Geç bir tarihte yapılan bir "vakanüvis eklentisine" göre her yeni Osmanlı padişahının bir çelebi tarafından Osman'ın kılıcını kuşandığı şeklinde bir adet oluştuğuna dair rivayet tarihsel olarak geçersizdir.⁵⁰ Rivayete göre bu törensel işaret tarikat ile sultan arasındaki karşılıklı destek ilişkisini mühürlemiştir. Sultanlar ve vezirler Mevlevilerle sıkı ilişki içindeydiler: bunlardan bazıları tarikatın üyesiydi, diğerleriye binaları onartmış, semaya katılmış, bazıları da tarikata intisap etmeleri için insanları teşvik etmiştir. Dervişlerin tuttukları kütükler imparatorluk kurumlarının bu örgüte olan bağlılığını gösterir. Hatta sarayla olan bu yakınlık Kadızadeli duruşmasında sorgulanmıştır. İktidar bu grup yüzünden sema ayinine karşı bazı önlemler almıştır. Halvetilerle birlikte Mevleviler bu ayini en çok uygulayan sufilerdendi. Kadızadeliilerin hedefi olan bu iki tarikatın, doktriner özellikteki eleştirilere incelikle karşılık vermesi gerekmiştir. 17. yüzyılın birinci yarısı, *bid'a* tanımı dahiline giren her türlü mistik adaba

47 Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 214-217; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 118.

48 Erdoğan, Mustafa, "Tavşanlı Mevlevihânesi'nin Kurucusu Mehmed Esif Dede'nin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı üzerine bir inceleme," *Mevlânâ Araştırmaları*, 2 (2009), s. 103-135; Eravcı, H. Mustafa, "Tavşanlı'da Mevlevilik ve Mevlevihane," *International Symposium on Mawlana 2006*, s. 1059-1065.

49 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 248.

50 Veinstein, G. ve Vatin, N., *Le séraî ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIV^e - XIX^e siècle)*, s. 319.

karşı başlatılan katı karşıtlığa ve rakiplerini susturmaya çalışan sufilerin cevaplarına sahne olmuştur.

BİR MANEVİYATIN GÖRÜNÜRLÜĞÜ

Mevleviler aktif ve etkili bir varlığa sahiplerdi ve manevi hayat için olduğu kadar siyasi iktidar için de bir referans noktası oluşturmaktaydılar. Mevlevi tekkeler, imparatorluğun merkezinde olmak zorunda olmadan da birer merkez diler. Konya bunun çok açık bir örneğidir. Galata, Babıâli'nin karşısında Haliç'in öteki kıyısında bulunsa da her iki kurum arasında örülen bağlar tarihe damgasını vurmuştur. Tekkeler bazen sultanların veya vezirlerin yardımıyla inşa veya restore edilmiş olsalar da, bunu sağlayan asıl şey iki güç arasındaki sıkı bağlardır.

İstanbul'da canlılıklarıyla ve birer sosyalleşme yeri olarak⁵¹ ün yapmış Mevlevi tekkeleri⁵² Galata, Yenikapı, Beşiktaş ve Kasımpaşa'dır. Üsküdar tekkesi ise 18. yüzyıla doğru kurulacak ve ilk şeyhi de Halil Numan Dede olacaktır.⁵³

Osmanlı iktidarının merkezinden biraz uzak kalmış olsa da, Konya tekkesi her zaman tüm tekkelerin kalbi olarak kalmıştır. 16. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'da zaviyelerin yanında çok sayıda da tekke kurulmuştur. 1615'te Ahmed Cünuni Dede (ö. 1620) tarafından kurulan Bursa tekkesi,⁵⁴ 1614'te Isparta tekkesi,⁵⁵ 1638-40'ta Sancak Beyi Ayıntab Mustafa Ağa tarafından kurulan Antep tekkesi,⁵⁶ Bostan Çelebi döneminde kurulan Gelibo-

51 Mevlevi tekkelerin tam listesi için Bkz., Önder, Mehmet, "Konya'da Mevlânâ Dergâhı Merkez Arşivi ve Mevlevihaneler," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 137-142.

52 Erem, Ömer, "Bir Toplum Yapısı Olarak Mevlevihaneler," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 1066-1082.

53 Küçük, Sezai, "Geçmişten Günümüze Üsküdar Mevlevihânesi," *Üsküdar Sempozyumu I*, 23-25 Mayıs 2003, *Bildiriler*, c. I, ed. Zekerya Kurşun, Ahmet Emre Bilgili, Kemal Kahraman, Celil Güngör, Üsküdar Belediyesi, 2004, s. 165-179.

54 Kara, Mustafa, "Bursa Mevlevihânesi ve Ahmed Cünuni Dede Vakfiyesi," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (1996), n. 2, s. 155-165.

55 Akdemir, Sadık, "Kaybolmuş Bir Değer: Isparta Mevlevihânesi," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 1121-1131.

56 Küçükdağ, Yusuf, "Antep Mevlevihânesi ve Vakfiyeleri," *Türk Tasavvuf Araştırmaları [Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu (22 Ekim 1999), Gaziantep, 2000, s. 211-242]*, Konya Çizgi Kitabevi, 2005, s. 245-278.

lu tekkesi⁵⁷ gibi tekkeler tarikatın ne kadar canlı olduğunu gösterir. Bunlara Anadolu'nun dışında inşa edilen zaviyeleri de eklemek lazım: 1593'te Kıbrıs'ta kurulan Lefkoşe zaviyesi,⁵⁸ 1610'da kurulan Bağdat zaviyesi,⁵⁹ 1617'de kurulan Selanik zaviyesi,⁶⁰ günümüz Lübnan'ının kuzey sahilinde 1620'de kurulan Trablus zaviyesi,⁶¹ 1650'de kurulan Saraybosna zaviyesi,⁶² 1661'de kurulan Makedonya Üsküp zaviyesi,⁶³ 1665'te Macaristan'da kurulan Peç zaviyesi,⁶⁴ 18. yüzyılda Arnavutluk'ta kurulan Elbasan zaviyesi⁶⁵ (bu zaviyenin birkaç on yıl önce kurulmuş olması mümkündür). Anadolu'nun dışında bulunan Mevlevi merkezlerin yarısı, Mevlânâ'nın müritlerinin yayılmasıyla belirginleşen, kavşak niteliğindeki 16. yüzyıl sonlarıyla 17. yüzyıl başları arasındaki dönemde doğmuştur.

BAŞKENTTE MEVLEVİLER

17. yüzyılın başlarında üç şehir Mevlevi tarihinin yüksek makamlarının coğrafyasını çizer: İstanbul, Konya ve Bursa. Başkentte dört tekke bulunmaktaydı: Kuruluş sırasına göre Galata tekkesi, Beşiktaş tekkesi, Ka-

57 Şimşek, Selami, "Gelibolu'da Mevlevilik Kültürü ve Mevlevî Şâirler," *Mevlânâ Celâleddin Rûmî. 800. Yıl*, ed. Mehmet Doğan, Ankara, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2007, s. 60-74.

58 Özönder, Hasan, "Kıbrıs'ta Mevlevilik ve Mevlevihâneler," 6. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğliler). 24-26 Mayıs 1992, Konya, Konya, Selçuk Üniversitesi, 1993, s. 99-117; Alasya, Fikret, "Lefkoşa Mevlevi Tekkesi," 1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi. First International Mevlânâ Congress. Tebliğler/Papers, 3-5 Mayıs/Mai 1987, Konya, Konya: Selçuk Üniversitesi, 1988, s. 99-109.

59 Kreiser, Klaus, "Evliya Çelebi ve Başka Kaynaklara Göre Arap Âleminin Doğusundaki Büyük Şehirlerde Mevlevihâneler," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 101-115.

60 Clayer, Nathalie, "Trois centres mevlevi balkaniques au travers des documents d'archives ottomans: les mevlevihane d'Elbsan, de Serez et de Salonique," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 11-28; 18-27.

61 Glassen, Erika, "Trablusşam Mevlevihanesi," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (1996), n. 2, s. 27-29; De Jong, Frederick, "The Takîya of the Mawlawiyya in Tripolis," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 91-100.

62 Uz, Ali, "Saraybosna'da İsa Bey Mevlevihânesi," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (1996), n. 2, s. 103-106; Šamić, Jasna, "Le tekke mevlevi de Bembaša à Sarajevo," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 159-176; Popović, Alexandre, "Les Mevlevihâne dans le Sud-est européen," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 153-158.

63 Mašulović-Marsol, Liliana, "Le tekke Mevlevi d'Üsküb (Skopje), *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 129-135.

64 Ágoston, Gábor, "16-17. Asırlarda Macaristan'da Tasavvuf ve Mevlevilik," S. Ü. 1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi. Tebliğler 3-5 Mayıs 1987, Konya, 1988, s. 221-231.

65 Clayer, Nathalie, "Trois centres mevlevi balkaniques au travers des documents d'archives ottomans: les mevlevihane d'Elbsan, de Serez et de Salonique," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 11-28; 11-14.

sımpaşa tekkesi ve son olarak Üsküdar tekkesi. Bir sonraki asırda beşinci bir tekke daha inşa edilecekti.

Coğrafi ve tarihi açıdan en çok önem taşıyan dergâh ise Kapıkule dergâhı⁶⁶ olarak anılan Galata⁶⁷ yokuşunda bulunan dergâhtır. 1491'de inşa edilen bu zaviye hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Yalnızca Aziz Teodoros'a adanmış eski bir Bizans manastırının üstüne inşa edildiğini biliyoruz.⁶⁸ Bu yerin kutsal görüldüğü konusunda kuşku yok. Bizans Konstantinopolis'ini ve Boğaz'ın ötesine, yani Asya'ya uzanan bölgeyi göz önünde bulundurduğumuzda buranın son derece önemli bir yer olduğu anlaşılır. Karanın ve denizin, Haliç ile Boğaz'ın kesiştiği noktada oluşan burnun üstünde yükselen tepe sayesinde toprağın ve göğün buluştuğu bir yerdir burası. Tepenin üstünde bulunan tekkenin manzarası Asya'yı ve Avrupa'yı, eski Üsküdar'ın minarelerini, Ayasofya ve Sultanahmet camilerini kucaklamaktadır. İki kıtanın sınırında bulunan bu dini bina Galata'daki Avrupa ülkeleri elçilikleriyle, daha sonra av alanı olarak kullanılacak boş bir arazi arasında yükselmektedir. Demek ki kutsallık ve tarih tarafından beşerileştirilmiş bir yer söz konusu. Eskiden mevlevihane ile Galata toprakları arasında iki cami yer almaktaydı. Doğu Akdeniz halklarının çoğalmasıyla, tekke bir Avrupalı şehir dokusu ile çevrelenecek ve 19. yüzyılda da bunun bir parçası olacaktı.⁶⁹

66 "Begoğlu Dergâhı, Galata Âsitâne, Galata Dergâhı, Galata Hânîkâhı, Galata Tekyesi, Hânîkâh-ı Bâb-ı Kulle, Iskender Paşa Zâviyesi, Tekye-i Iskenderî, Kulle Kapu Mevlevî-hânesi, bkz. Ünver, İsmail, "Galata Mevlevî-hânesi Seyhleri," *Osmanlı Araştırmaları*, (XIV) 1994, s. 195-219; s. 197.

67 Bu isim Yunanca süt anlamına gelen galatos kelimesinden geliyor olabilir, eskiden burada süt veren ineklere bakan çobanlar varmış, Dayioğlu, Server, *Galata Mevlevihanesi*, Ankara, Yeni Avrasya Yayınları, 2003, s. 45. Ya da burada yaşayan Cenevizler tarafından buraya taşınmış da olabilir, İtalyanca bir kelime olan *calata* bir iniş, yani bir tepeden Haliç'in kıyılarına inen yokuş anlamını taşır. Bkz., Ortaylı, İlber, "Galata. İstanbul'da tarihi bir semt," *DİA*, c. 13, 1996, s. 303-307; s. 303.

68 Dayioğlu, Server, *Galata Mevlevihanesi*, s. 53, Kerametli, Can, *Galata Mevlevihanesi. Divan Edebiyat Müzesi*, İstanbul, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1977, s. 21; *The Garden of the Mosques. Hafız Hüseyin al-Ayvansarayî's Guide to the Muslim Monuments of Ottoman Istanbul*, çev. Howard Crane, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, s. 368-373; Janin, R., *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Tome III. Les églises et les monastères*, Paris, Publications de l'Institut français d'Études byzantines, 1953, s. 161.

69 Akın, Nur, "İstanbul'un Batılı Bölgesinde İki İslami Kültür Yapısı: Galata Sarayı ve Galata Mevlevihanesi," *Electronic Journal of Oriental Studies*, IV (2001), n. 4 [Proceedings of the 11th International Congress of Turkish Art, Utrecht – The Netherlands, August 23-28, 1999], s. 1-17.

Tekkeyi inşa etmek isteyen kişi hakkında bütün kaynaklar hemfikir: Bu kişi İskender Paşa'dır. Fakat bazı kaynakların saraydan bağımsız bir şahıs olarak sunduğu bu kişinin kimliği konusu daha çetrefilli bir meseledir.⁷⁰

Kuruluşundan beri dört şeyh Galata tekkesinin postnişinliği görevinde bulunmuştur:⁷¹ Yunus Efendi, ölüm tarihini tam olarak bilmediğimiz Zeyne'l-âbidin Efendi, Semâî Divane Mehmed Dede (ö. 1545'ten sonra), Safâî Dede (ö. 1533/1534) ve Mesnevihân Mahmud Dede (ö. 1548⁷² veya daha doğru görünen 1601/1602⁷³). Mevlânâ'nın torunlarından olan birinci şeyh Yunus Efendi, Mevlânâ ailesinin üçüncü neslindendi. Afyonkarahisar'da Abapuş Veli'den doğmuştur. Babasının 1485'te vefat etmesi üzerine tekkenin şeyh makamına geçmiş ve sonra da yolculuğa çıkmıştır, gezdiği yerler arasında Konya, İran, Muğla, Burdur ve Mısır bulunmaktadır. Mezhep dışı bazı eğilimlerine rağmen tarikatın Osmanlı İmparatorluğu'nda yayılmasında çok etkili olmuştur. Son olarak İstanbul'a geçmiş ve söylenene göre burada İskender Paşa'yla tanıştıktan sonra ondan şehrin ilk tekkesini kurma iznini almıştır. Bu bilgi yanlış görünmekte. Buna karşılık kaynaklar Anadolu'daki çok sayıdaki şeyhin Yunus Efendi'nin "halifesi" olduğunu gösteriyor, bu da onun tarikatın oluşumundaki önemini teyit eder.⁷⁴ Mevlevi dervişlerin ayinlerinin ilk sembolik yorumu ona aittir.

Selefî Safâî Dede, Sinop kökenli olup genç yaşta İstanbul'a yerleşmiştir. Eğitimi tamamlandıktan sonra gizemli İskender Paşa'nın kâtibi olmuştur. İşte burada Divane Çelebi ile tanışır ve müridi olur; bu tartışılmaz hocanın yönetiminde tez zamanda öyle bir olgunluğa erişir ki tekkenin başına geçer. Ancak ölüm tarihi kesin değildir (1543).⁷⁵ Başka silsilelere göre Safâî Dede'den sonra başka şeyhler de gelmiştir ki, bunların arasında

70 Ünver, İsmail, "Galata Mevlevî-hânesi Şeyhleri," *Osmanlı Araştırmaları*, (XIV) 1994, s. 195-219; s. 197.

71 Ceyhan, İsmail Ankaravî, s. 98-101; Kreiser, Klaus, "Zur Wirtschaftlichen Grundlage Der Istanbul-Mevlevihânes am Beispiel Des Konvents von Galata," bkz. Kreiser, Klaus, *Istanbul und Das Osmanische Reich. Derwischwesen, Baugeschichte, Inschriftenkunde*, İstanbul, İsis, 1995, s. 213-223 [*Osmanistische Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte. In memoriam Vančo Boškov*, ed. Hans Georg Majer, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, s. 84-93].

72 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 262.

73 Ünver, İsmail, "Galata Mevlevî-hânesi Şeyhleri," s. 212.

74 Azamat, Nihat, "Divane Mehmed Çelebi," *DİA*, c. 9, 1994, s. 435-437.

75 Dayıoğlu, Server, *Galata Mevlevihânesi*, s. 70.



Resim 1. Konya'da Mevlânâ türbesi. I. Divarçı

hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Furuncuzade de (Furunîzade) bulunmaktadır.⁷⁶

Şeyhlerin silsileleri, doğum tarihleri, ölüm tarihleri ve görevleri tam olarak belirlenemiyor. İncelenen silsileler ne şeyhlerin sırası ne ismi ne de tarihleri hakkında aynı bilgiyi vermektedir.

İlk postnişinlerinden sonra tekke bir krize maruz kalmış ve Halvetiler Mevlevilerin yerine geçmişti.⁷⁷ Mevleviler tekkeyi Abdi Dede olarak bilinen Abdullah Dede ile tekrar geri alabilecekler ve tarihlerinin en karanlık yılı olan 1925'te bütün tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar da onu koruyacaklardır. Mevleviler bu binaya dönüşlerinden iki yıl sonra, yani Hal-

⁷⁶ Ceyhan, *İsmail Ankaravî*, s. 99-100.

⁷⁷ Ünver, *İsmail*, "Galata Mevlevî-hânesi Şeyhleri," s. 197.

vetilerin orada konaklamalarından sonra, Abdi Dede Kasımpaşa tekkesinin şeyhi olarak atanmıştır. Ardından bu tekkenin başına bir sonraki bölümde ele alacağımız İsmail Ankaravî geçecektir.

1631'de Ankaravî'nin halefi Âdem Dede olmuştur. 1592'de Antalya'da zengin bir ailede doğan Âdem Dede, Ukrayna ve günümüz Moldavya'sının sınırında Hotin Savaşına katıldıktan sonra Zincirkıran Çelebi Mehmed Dede (ö. 1666) sayesinde doğduğu şehirde Mevlevî tarikatıyla tanışmıştır. Daha sonra Konya'ya gitmiş, orada Ağazade Mehmed Efendi ve İsmail Ankaravî ile tanışmış ve sonunda da I. Bostan Çelebi'nin hizmetine girmiştir. Mısır'da, hac yolunda vefat etmiştir. IV. Murad ve Şeyhülislam Bahâî Efendi ile dost olmuştur. Bu postnişin Osmanlı şiirinde hece ölçüsünü kullanan ilk kişidir.⁷⁸

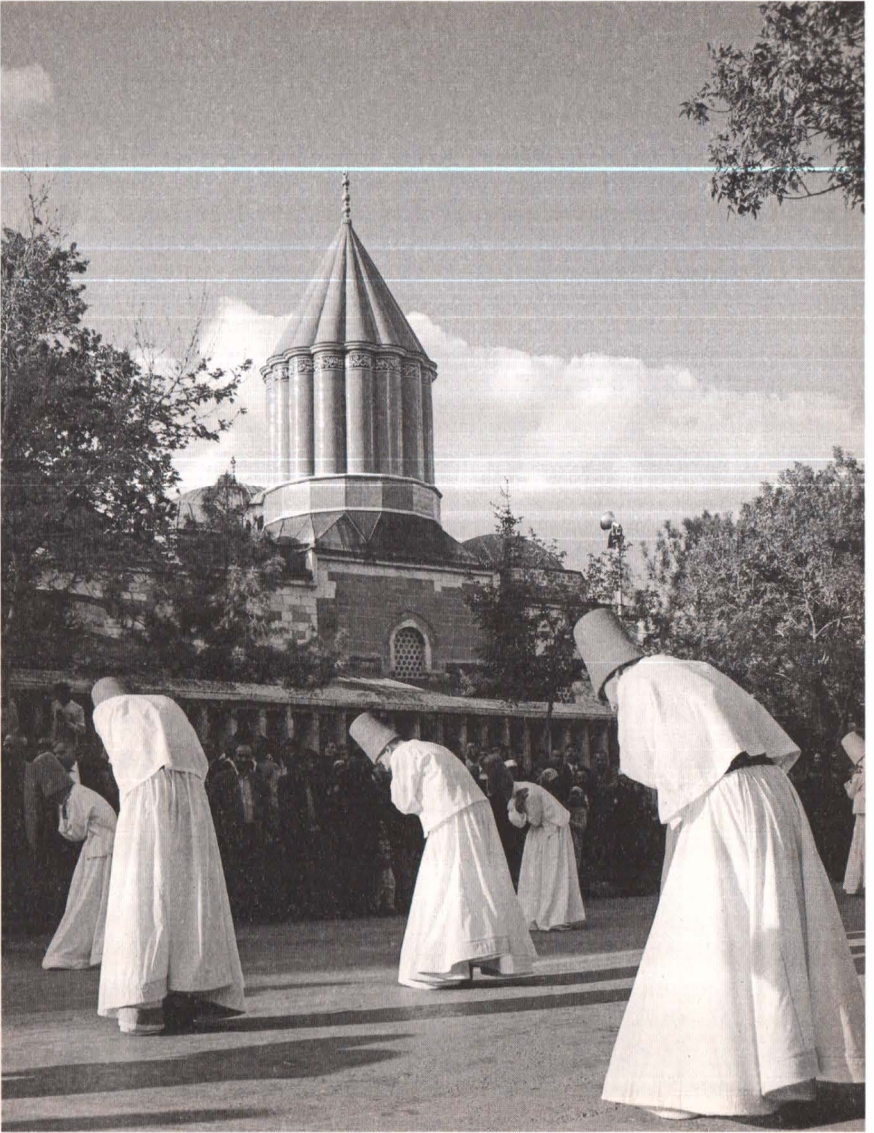
Âdem Dede hac için görevinden ayrıldığında tekkenin başına Arzi Mehmed Dede gelir. Antep asıllı olan bu şeyh aynı zamanda da kadı ve rüya yorumcusuydu. Sivas'ta Abdülmecit Sivâsî Efendi'den eğitim aldıktan sonra Mevlevî tarikatına girmiş ve Galata şeyhinin okuluna geçmiştir. Arzi Mehmed Dede 1664-1665'te vefat etmiş ve kendi tekkesine defnedilmiştir.⁷⁹

Bundan sonra gelen postnişinlerle ilgili bilgiler çelişkilidir: Derviş Dede, Arzi Mehmed Dede'den sonra tekkenin başına gelmiş ve tekkede iki kez bu görevi üstlenmiş görünüyor. Sâkıb Mustafa Dede'ye göre bu görev getirilmeden önce iki taraf arasında bir anlaşmazlık çıkmıştı. Taraflardan biri Hüseyin Çelebi'yi diğeri de Derviş Dede'yi tutmaktaydı. Hüseyin Çelebi tekkenin başına getirilmiş, Derviş Dede de vakfı idare etmek için Konya'ya gönderilmişti. Daha sonra Derviş Dede Galata tekkesine çağırılmış ve şeyh ilan edilmiştir. İsmail Ünver'e göre 1664-65 ve 1672-73'te olmak üzere iki kez bu görevde bulunmuştur.⁸⁰ Tekkenin farklı silsileleri farklı bilgiler sunmakta. Bir kısmı Arzi Mehmed Dede'den sonra Nâci Ahmed Dede'nin başa geçtiğini söylerken, diğerkleri de Derviş Dede'den sonra Gavsî Ahmed Dede'nin geçtiğini söyler. Böylece Nâci Ahmed Dede ve Gavsî Ah-

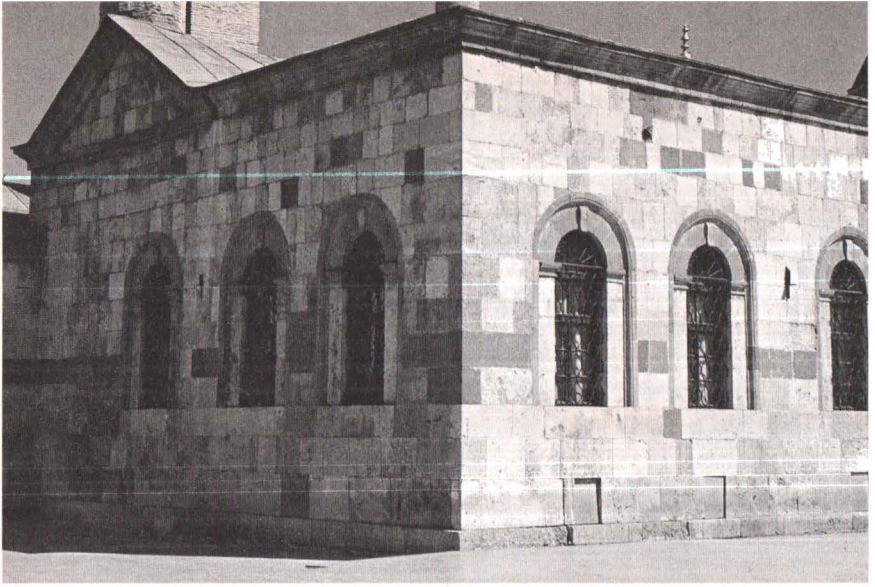
78 Farklı şeyhlerin yaşamöyküleriyle ilgili bilgiler için bkz. Yılmaz, *OsmanlıToplumunda Tasavvuf*, s. 265-268.

79 Ayan, Gönül, "Antep'li Arzi Mehmet Efendi," *Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu*, 22 Ekim 1999, (hazırlayan) Yusuf Küçükdağ, Gaziantep, Gaziantep Valiliği; Gaziantep Üniversitesi, s. 113-136.

80 Ünver, İsmail, "Galata Mevlevî-hânesi Şeyhleri," s. 214-215.



Resim 2. Mevlânâ'nın türbesi ve sema esnasında eğilen Dervişler. F. Şimşek

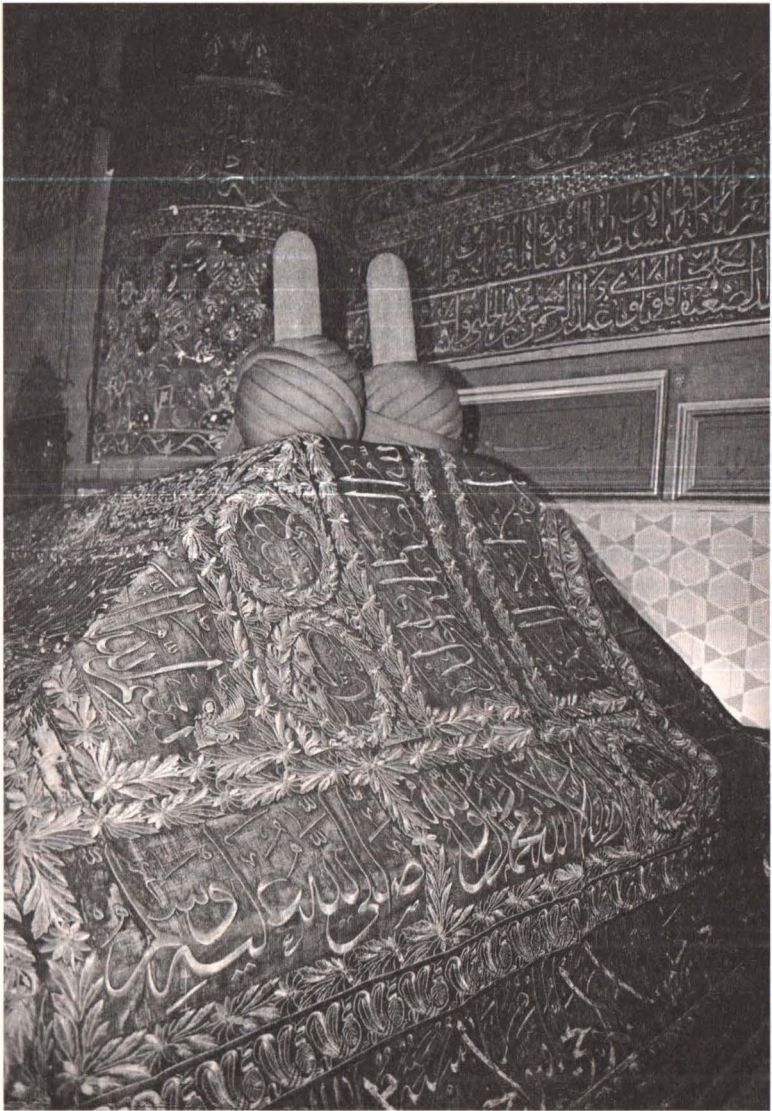


Resim 3. Konya, Mevlânâ Türbesi, dergâhın mutfak kısmı. A. Kuş

med Dede'nin, Derviş Dede'den sonra Bursa'da postnişin görevine atanmış olduklarını anlıyoruz.

1632'de Bursa'da Doğan Nâci Ahmed Dede, doğduğu şehirde tekkeye intisap etmiş ve Sâlih Zihni Dede'nin hizmetine girmiştir. Mevlevi doktrini ve adetleriyle ilgili mükemmel bir eğitimden geçtikten sonra Galata tekkesine gitmiş ve oradaki hocası da Âdem Dede olmuştur. Onun Mekke yolunda vefatından sonra Ahmed Dede, eğitimini Arzi Mehmed Dede ile sürdürmüştür. 1654'te döneceği Kırım Savaşına katılmadan önce Galata tekkesinden ayrılıp Beşiktaş tekkesine geçmiştir. Bir kaynak Galata'daki postnişin görevini 1664 ile 1668 arasında yaptığını ileri sürerken, başka bir kaynak ise 1664-65 ile 1671-72 yılları arasında bu görevde bulunduğunu ileri sürmüştür.

Asıl adı Gelibolulu Yazıcızade olan Gavsî Ahmed Dede İstanbul'da doğmuş görünüyor. Eğitimini tamamladıktan sonra Kadî İlmamzade'nin yerine geç-



Resim 4. Mevlânâ'nın Türbesi, Konya. I. Divarcı

mek üzere Selanik'e gitmiştir. Selanik'ten Sâlih Zihni Dede'nin hizmetine gireceği Bursa'ya geçmiştir. Sonra da Hem şeyh hem de mesnevîhân (*Mesnevî*'yi okuyan) görevlerine atanacağı Konya'ya geçmiştir. Gavsi, 1672-73 ya da 1697-98 arasında, bir başka kaynağa göre de 1668'dan 1697'ye kadar Galata tekkesinde şeyh olmuştur.

Onun ardından 17. ve 18. yüzyıllar arasında tekkenin şeyhlik görevine atanan Nayî Osman Dede gelir. Gavsi Ahmed Dede'nin kızıyla evlenmiş ve kayınpederinin vefatına kadar neyzen başı görevini yerine getirmiştir. 1730 yılında şeyh ilan edilmiştir. Ney çalma konusundaki ustalığıyla bilinen Nayî Osman Dede peygamberin Mekke'den Kudüs'e yaptığı gece yolculuğunu hatırlatan bir eserle de bilinir. Peygamberin hayatındaki bu olağanüstü olaya ayrılmış Türkçe eserler arasında Osman Dede'nin eseri en ünlü olanıdır. Lâle devrinde (1718-1730) 217 Farsça dize için bir musiki yazmıştır. Galata tekkesinin bu şeyhi tarikat tarihinin en önemli sanatçıları arasında yer almaktadır.⁸¹

17. yüzyıldan beri ve günümüze kadar bu tekkenin korunması ve restorasyonu için pek çok gayret gösterildiğini görmekteyiz. Bu çabalar özellikle Mevlevilerin yaşam çevrelerini ve yapılarını koruma yönünde yapılmıştır. 1765 yılında Galata'nın yakınında bulunan Tophane Mahallesi'ni yok eden dehşet verici yangın tekkeye de ulaşmış ve onu yakmıştır. Yine de Osman Efendi'nin müdahalesi sayesinde tekke yeniden inşa edilmiştir. Asitaneye gösterilen ilgi zaman içinde asla azalmamıştır; Osmanlı İmparatorluğu ekonomik darboğazda olduğunda bile sultan dervişlere yardımını esirgememiştir. Artık tekke Osmanlı ihtişamıyla dini bir geleneğin ittifakının simgesi olmuştur. II. Mahmud 1819'da tekkeyi Hâlet Efendi'ye onarttırmıştır, fakat 1824'teki başka bir yangın tekkeyi kısmen yok etmiştir. Sultan II. Mahmud'un talimatıyla son bir kez 1835'te tekrar inşa edilmiştir. Daha sonraları da onarımlar yapılmıştır. 1925'te tekkelerin ve tarikatlara ait yapıların kapatılmasından sonra Galata tekkesinin bir kısmı karakola dönüştürülmüştür. Daha sonra mimari yapısındaki birkaç temel yapı kaldırılıp Beyoğlu Belediyesi evlendirme dairesi olarak kullanılmıştır. 1946'da bina Milli Eğitim Bakanlığına geçmiştir. 1955'te kültür merkezine dönüştürme

81 Dayıoğlu, Server, *Galata Mevlevihanesi*, s. 77-78.

kararı alınmış; 1971'de restore edilmiş ve 27 Aralık 1975'te Bakanlık tarafından Divan Edebiyatı Müzesi'ne dönüştürülmüştür.⁸² Artık halka açık bir yerdir ve yirmi yıldan beri burada genelde folklorik sema gösterileri düzenlenmektedir.

YENİKAPI, KASIMPAŞA, BEŞİKTAŞ: TEK BİR TARİKAT İÇİN ÜÇ MAHALLE

16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başları arasında Galata tekkesi İstanbul'daki tek tekke değildi: Üç ayrı tekke tarikatın serpilmesine katkıda bulunmuştur.

1597-98'de Yeniçeri Kâtibi Malkoç Mehmed Efendi (ö. 1646) tarafından Marmara Denizi'ne açılan Yenikapı mahallesinde bir mevlevihane kurulmuştur; bu tarih vakıfların sicillerine 1598'de geçmiştir.⁸³ Osmanlı seyyahı Evliyâ Çelebi büyük bir binadan bahseder. Sultan II. Mahmud tarafından yeniden inşa edilmiş olan kısımlar günümüze kadar ulaşmıştır.

Bu tekkenin ilk şeyhi Kemâl Ahmed Dede (ö. 1601) olmuştur. Dört yıllık tekke idaresinden sonra vefatıyla yerini Doğanî Ahmed Dede (ö. 1631) almıştır. Doğanî Dede Konya'ya yaptığı bir yolculuk esnasında Mevlevî tarikatını keşfetmiş ve burada sekiz yıl boyunca Ebû Bekir'in hizmetinde kalmış, 1601'de Yenikapı tekkesine atanmıştır.⁸⁴ Doğanî Dede halk arasında ve sarayda fakirlerle olan merhametiyle bilinmekteydi. Bu nedenle sultan *Mesnevi*'yi okuması ve sema ayinlerini yönetmesi için sık sık onu davet etmiştir. Ankaravî'nin şerhini yaptığı *Mesnevi*'nin yedinci bölümünün sahte olup olmadığını tartışan ilk o olmuştur; zaten bu tartışma da bu dönemde başlamıştır.

Yenikapı tekkesinin başına daha sonra halefi Sabuhî Ahmed Dede geçmiştir, fakat bu kişinin Tokat asıllı mı İstanbul asıllı mı olduğu bilinmiyor.⁸⁵ 1584'te doğduğu varsayılmıştır. Muhtemelen babası Eyüp Sultan

82 Baha Tanman, M., "Galata Mevlevihânesi," *DİA*, c. 13, 1996, s. 317-319.

83 Hâfız Mehmed Ârif Efendi Hafîdî Mehmed Ziya, *Merâkiz-i Mühimme-i Mevlevîyeden Yeni Kapı Mevlevihânesi*, İstanbul, 1329; İhtifalci Mehmed Ziya Bey, *Yenikapı Mevlevihanesi*, çev. Murat A. Karavelioğlu, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005; Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, çev. Yavuz Senemoğlu, İstanbul, Tercüman Gazetesi (1001 Temel Eser), tarihsiz; *The Garden of the Mosques. Hafız Hüseyin al-Ayvansarayî's Guide to the Muslim Monuments of Ottoman Istanbul*, çev. Howard Crane, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, s. 253-254.

84 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 271-294.

85 Sarı, Mehmet, *Sabûhî Şeyh Ahmed Dede. Hayat, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divânı'nın Tenkitli Metni*, Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi, 1992, s. 376.

Camisi'nde hatipti, Sabuhî Ahmed bu camide tek başına yaşayan Bektaşî bir şeyhle tanışacaktı. Bektaşî hocasının vefatı üzerine Sabuhî Ahmed Bos-tan Çelebi'yle tanışacağı Konya'ya gitmiş, burada, Mevlevî tarikatına intisap etmiştir. Şam'daki tekkenin şeyhi vefat ettiğinde orada postnişin olmuştur. Şeyhülislam Yahyâ Efendi'yle yaptığı bazı tartışmalar yüzünden tekleden alınmıştır. Sonraki yıllarda Sabuhî *Mesnevî*'nin altı ciltlik şerhini yazmaya girişmiştir. Yenikapı şeyhinin vefatından sonra Sabuhî yeniden göreve alınmış ve Çelebi Muhammed Ârif Efendi (ö. 1649) tarafından bu tekkenin postnişini olarak atanmıştır. 1644'te, ya da başka bir kaynağa göre 1647'de vefat etmiştir. İki *Divan*'ın yazarı olduğu kabul edilir, biri Türkçe diğeriye Farsça olan bu divanlardan başka bir de *Sakiname* yazmıştır. Altı kitaptan oluşan *Mesnevî* şerhinin adı *İhtiyârât-ı Sabuhî*'dir (Sabuhî'nin seçimi).

İstanbul surlarının yakınında, Yedikule Mahallesi'nde doğan El-Hâcc Câmî Ahmed Dede (ö. 1667) Sabuhî'nin vefatıyla onun yerine geçer. Konya Çelebisi Pir Hüseyin Efendi tarafından atanmış ve Mekke'ye hacca gidene kadar Yenikapı tekkesinde kalmıştır. Diğer dervişler ve halk tarafından ayinlere ve tarikatın yasalarına en sadık model olarak kabul edilmiştir.

Kari Ahmed Dede muhtemelen Halveti bir şeyhin torunuydu (bu da, bu dönemde birçok tarikata ait olunabildiğini ve daha önce de söylediğimiz gibi Halvetilerle Mevleviler arasında bir yakınlık olduğunu ispatlar). İlk önce Konya Mevlevihanesine girmiş, ardından Sabuhî'yi takip ettiği Yenikapı tekkesine İstanbul'a geçmiştir. Aynı zamanda el-Hâcc Ahmed Dede ile birlikte *Mesnevî*'yi okumuştur. Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın kardeşi Hasan Ağa sayesinde Osmanlı Sarayına bağlıydı. 1679'da vefat etmiş ve o döneme kadar Yenikapı tekkesinde kalmıştır.

17. yüzyılda bu tekkenin sonuncu şeyhi bir gezgin derviş gibi yaşamış olan Nâci Ahmed Dede'dir. Bursa'da Sâlih Zihni Dede'nin (ö. 1662) hizmetine girdikten sonra, şeyhiyle birlikte Mekke'ye hacca gitmiştir, fakat şeyhi hac yolunda Mısır'da vefat etmiştir. 1661'de Beşiktaş tekkesine, ardından 1665'te Galata tekkesine ve son olarak da 1679'da Yenikapı tekkesine şeyh olarak atanmıştır. Halefi Pendârî Ahmed Dede 1708 yılında vefat etmiş görünmektedir. Bu iki kişinin tek kişi olduğunu iddia eden araştırmacılar var. Başkaları iste Pendârî'nin Nâci Ahmed Dede'den sonra geldiği

görüşündeler. Bu varsayıma göre 1711 yılında vefat etmiş ve tekkesindeki mezarlığa defnedilmiştir.

İstanbul'un üçüncü tekkesi Beşiktaş tekkesidir.⁸⁶ Sadrazamlığa yükseltilmiş olan Ohrili Hüseyin Paşa'nın müdahalesi sayesinde bu tekke 1633 yılında inşa edilmiştir. İlkönce bir yemekhane ve bir semahaneden ibaretmiş. İlgilendiğimiz dönemde üç postnişin birbirini takip etmiştir. Birincisi Ağazade Mehmed Dede'dir, Gelibolu'dan gelmiş ve Bostan Çelebi'nin yönetimi altında Konya Mevlevilerine katılmıştır. İzin aldıktan sonra Kudüs'e gitmiştir. Korsanlar tarafından tutuklanmış, ancak ordu sayesinde ellerinden kaçmayı başarmıştır. Mesnevi doktrinini öğreteceği şehrine geri dönmüştür.⁸⁷ Beşiktaş'ta şeyh olduktan sonra vefatına kadar (1653) orada kalmıştır. Bu tekkeyi ziyaret eden Evliya Çelebi, tekkede yetmiş ile seksen arası dervişin bulunduğunu aktarmıştır, bu da tekkenin iyi idare edildiğini ve canlı olduğunu gösterir. Halefinin ise Edirneli Ahmed Meş'alî (ö. 1674) olduğunu ve Gelibolu'dan geldiğini biliyoruz sadece. Ondan sonra silsileyi takip etmek daha da güçleşir.

1605'te Konya'da doğmuş ve bu şehrin şeyhinin damadı olan Çengi Yusuf Dede Beşiktaş'a gitmiş ve vefat ettiği 1679'a kadar burada kalmıştır. Çok verimli bir yazar olup peygamberin mucizeleri hakkında on bin dize ve *Mesnevi* hakkında da yirmi bin dize kaleme aldığı söylenir. *Mesnevi*'nin şerhini Arapçaya tercüme eden de Çengi Dede'dir. Eyyubi Mehmed Memiş Efendi, onun yerini almış ve tekkede 1727 yılına kadar kalmıştır.

İstanbul'daki dördüncü ve sonuncu Mevlevi tekkesi Kasımpaşa tekkesidir.⁸⁸ İlkönce Yenikapı'nın idaresindeyken Galata tekkesinin idaresine geçmiştir.⁸⁹ Hangi tarihte inşa edildiği bilinmemekle birlikte 1623-1632 tarihi ileri sürülmüştür. İlk şeyhi olan Abdullah Dede 1632 yılında vefat ettiy-

86 *The Garden of the Mosques. Hafız Hüseyin al-Ayvansarayî's Guide to the Muslim Monuments of Ottoman Istanbul*, çev. Howard Crane, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000, s. 420-423; Küçük, *Mevlevî*, s. 136-140; Baha Tanrıman, M., "Beşiktaş Mevlevihânesi," *DİA*, c. 5, 1992, s. 553-554; Yücel, Erdem, "Beşiktaş (Bahariye) Mevlevihânesi," *Sanat Tarihi Yıllığı*, XII (1982), s. 161-168.

87 Duru Fazıl, Necip, "Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevi'nin İlk On Sekiz Beyti," *Tasavvuf Dergisi*, 11 (2003), s. 151-173.

88 *The Garden of the Mosques. Hafız Hüseyin al-Ayvansarayî's Guide to the Muslim Monuments of Ottoman Istanbul*, çev. Howard Crane, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000, s. 337-338; Baha Tanrıman, M., "Kasımpaşa Mevlevihânesi," *DİA*, c. 24, 2001, s. 554-555.

89 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 285-286.

se demek ki tekke daha öncesinde Mevlevilere kucak açmış olmalıydı. Bu nedenle verilebilecek en geç tarih 1632'den sonra olamaz. Yaşamıyla ilgili ilginç noktalardan biri bu tekkenin Osmanlı bürokratlarının isteğiyle değil de, sufilerin kendi isteğiyle kurulmuş olmasıdır. Şahsi yardımlarla inşa edilmiş olan tekke, mali açıdan şeyh aileleri ve sufiler tarafından yönetilmiştir.

Abdullah Dede'den sonra tekkeyi yönettiği varsayılan şeyh silsilesi şöyledir: 1638'de vefat eden İbrahim Dede, 1641'de vefat eden Kasım Dede, Abdullah Dede'nin oğlu ve 1675'te vefat eden Halil Dede. İncelediğimiz döneme ait son şeyh Halil Dede'nin oğlu Seyyid Mehmed Dede'dir (ö. 1718).

MERKEZİN DIŞINDA BİR MERKEZ

Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi dendiğinde İstanbul'dan bahsedilir. Fakat Mevleviler için manevi merkez siyasi merkeze denk gelmez. Mevleviye tarikatında merkez rolünü Konya üstlenir. Kuşkusuz İstanbul'daki tekkeler sarayın ilk muhataplarıdır, fakat Konya manevî üstünlüğünü muhafaza etmiştir. O dönemin önemli Mevlevileri muhakkak Konya merkezinden geçmiştir. Çoğu zaman eğitimlerini büyük çelebiden almış ve sonra da Anadolu veya İstanbul'daki tekkelerden birine gönderilmişlerdir. Bunun tersi de mümkündü: İstanbul'daki bir tekkede şeyh olan Konya'ya gidip çelebi olabilmekteydi. Merkez ile çevresi arasındaki bu diyalektik, hem Osmanlı iktidarının biçiminde olduğu gibi manevi otorite için de çok önemli bir işleme şeklidir.

16. ile 17. yüzyıllar arasında Konya tekkesi, uzun tarihiyle zenginleşmiş bir tekkeydi.⁹⁰ Tarikatın beşiği olan Konya bu dergâhın etrafında kurulmuştur. I. Keykûbâd tarafından inşa edilmiş en eski binaların tarihlerini göz önüne aldığımızda dergâhın yapılış tarihi 1231'e kadar gitmektedir. Mevlânâ'nın türbesi, ölüm yılı olan 1273'te yapılmıştır. Konya 13. yüzyılın başlarında Selçuklu İmparatorluğu'nun başkenti ve bu medeniyetin önde gelen şehriydi. Fakat şehir 1243'ten itibaren, Köse Dağ'da Selçukluları hezime uğratan Moğol yönetimi altına girmiştir. Ardından 1278'de Karaman Emiri I. Mehmed'in fethi neticesinde Karaman Türkmen iktidarının eline

90 Bakırcı, Naci, *Dergâh-ı Mevlânâ Albümü Âsitâne*, Konya, Rûmî Yayınları/İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007; Yusuf, Mehmet, *Konya Âsarı Atika Müzesi Muhtasar Rehberi*, İstanbul, 1930.

geçmiştir. 1330 ile 1335 yılları arasındaki İlhanlı egemenliği hariç tutulursa Karamanlar Konya'ya 15. yüzyıla kadar egemen olmuşlardır. 1475'te II. Mehmed ele geçirince de Osmanlıların hâkimiyeti altına girmiştir. Sultanlar tekkeyi yenilemek ve zenginleştirmek için birkaç kez müdahale etmişlerdir. Tekkenin semahanesi (1565) Sultan Süleyman tarafından inşa edilmiştir; IV. Murad da ilgisiz kalmamış ve Mevleviler için hücreler yaptırmıştır (19. yüzyılda bu hücreler restore edilecektir); bunun dışında halefi Sultan IV. Mehmed döneminde de sürecek olan önemli restorasyon çalışmalarına girilmiştir (1634 ve 1650'de). Bu dönemde tekkeyi yöneten şeyhler on üçüncü postnişin Ferruh Çelebi'nin (ö. 1591) çocuklarıydı.

Muhtemelen 1554'de doğan Bostan Çelebi, III. Mehmed'in yerine tahta geçen I. Ahmed'in iktidarı döneminde İstanbul Yenikapı tekkesindeyken 1601'de çelebi olmuştur. Bostan, Yenikapı'da görev yapmış, Eyüp Sultan Camisi'ne yakın bir yerde yaşamıştır. Konya'da çelebi olduğunda tarikatın bütün Anadolu'ya yayılması için büyük bir gayretle çalışmıştır. Çok sayıda yeni şeyh atamıştır. Rivayete göre onun döneminde mürid veya mürit ya da muhibban olarak on sekiz bin kişi tarikata intisap etmiştir. Bostan Çelebi yirmi sekiz yılını tarikata adadıktan sonra 1630 yılında 79 yaşında vefat etmiş ve Mevlânâ'nın türbesine defnedilmiştir.⁹¹ Bostan Çelebi, tedavi olmak için Konya'ya gelen Ankaravi'nin hayatında çok önemli bir rol oynamıştır. Muhtemelen cazibesi yüksek bir şahıs olarak Mevlânâ yolunda eğitilmek isteyen inançlı kitle üzerinde büyük nüfuzu vardı.

Ferruh Çelebi'nin ikinci oğlunun adı Ebu Bekir Çelebi'dir (ö. 1638). Onunla ilgili çok fazla bilgiye sahip değiliz. IV. Murad döneminde (hd.1623-40) Bağdat'a yolculuk yaparken Mevlânâ'nın türbesini ziyaret etmek için Konya'ya uğramıştır. Rivayete göre Kadızadeli hareketiyle ilişkilerinden dolayı IV. Murad Ebu Bekir Çelebi'yi ölüm cezasına çarptırmış, fakat tam ceza gerçekleştirilecekken bundan vazgeçmiş ve onu İstanbul'a sürgün etmekle yetinmiştir. Bu denli ciddi bir cezanın nedenleri konusunda kaynaklar çok berrak değil. Daha sonra Ebû Bekir Çelebi Konya'ya dönmüş ve tekrar çelebi görevini üstlenmiştir. Vefatında yerini oğlu almıştır.

91 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 254-258.

Ebû Bekir'den sonra Mevlânâ'nın ailesinden biri, Sultan Veled'in torununun torunu, Afyonkarahisar'da 1598-99'da dünyaya gelen III. Ârif Çelebi Afyonkarahisar'dan gelerek 1638'de Konya tekkesinin başına geçmiştir. Ârif Çelebi ailesinden bazı kişilerin itirazına rağmen dört yıl boyunca tekke-yi idare etmiştir. 1642'de, başka bir kaynağa göre ise 1649'da vefat etmiştir.

Tarikatın yeni başkanı bu kez Ebû Bekir'in kardeşi ve Ferruh Çelebi'nin oğlu olan Pir Hüseyin Çelebi olmuştur. Ölüm tarihi bilinmemektedir: Mehmed Şeyhî 1661'de öldüğünü ileri sürerken Tabibzade Mehmed Süreyya 1668'den bahsetmiş ve Gölpınarlı da ölüm tarihinin 1666 olduğunu iddia etmiştir. Âlim ve eli açık olan Pir Hüseyin Çelebi, şeyh olarak gönderildiği Macaristan'daki Peç şehrinde de ün yapmıştır. Bu tekkede altı yıl boyunca yoğun faaliyetlerde bulunduktan sonra 1669'da Konya'ya dönmüştür. 1626'da doğan ve 1679'da veya 1680'de⁹² vefat eden oğlu Abdülahad Çelebi –aynı zamanda Ebû Bekir'in torunu ve Ârif Çelebi'nin damadıdır– semanın siyasi ve dinî otoriteler tarafından yasaklandığı dönemde tarikatı yönetmekteydi.

II. Bostan Çelebi Konya tekkesinin bu döneminin sonuncu şeyhiydi. 1704'te bir halk ayaklanmasından sonra Konya'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu hareketi bazı şeyhler tarafın desteklenmiş ve II. Bostan Çelebi Kıbrıs'a sürgün edilmiştir. Onun yerine amcası Seyyid Celâleddin Çelebi geçmiştir. O da uzun süre burada kalmamıştır, başa geçtikten on sekiz gün sonra makamından indirilmiş ve yerine Bostan Çelebi'nin oğlu Seyyid Sadreddin geçmiştir. Aynı yılın ramazan ayında saraya özürlerini bildirdikten sonra II. Bostan Çelebi, Konya'ya dönebilmiş ve 27 Ocak 1706'da vefat etmiştir. Bu dönemde vuku bulan bir deprem Mevlânâ'nın türbesinin kubbesine ciddi anlamda hasar vermişti. Sultan II. Mustafa, Sadrazamı Amcazade Hüseyin Paşa'ya (ö. 1698) kubbeyi onarttırması emrini vermiştir. Bu cömert yardıma rağmen şeyh, yeşil kubbenin onarımını tekkenin kendisinin karşıladığını vurgulamıştır. Bu şeyhin tekkenin başında olduğu dönemde sema yeniden meşrulaşmıştı; bu da çok önemli bir olaydı.

92 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 153, oysa Necdet Yılmaz ölüm tarihi olarak 1680 olduğunu ileri sürmüştür: Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 260.

Dervişlerin sufi adaplarını ve özellikle de raksı eleştiren katı İslamın saldırılarından korunmaları gerektiği 17. yüzyıl II. Bostan Çelebi'yle kapanmıştır.

MEVLEVİ EVRENİN ÇEVRESİ

Dünyevi güç merkezi olan İstanbul'un ve Mevlevi manevi merkezi olan Konya'nın dışında tarikatın manevi yaşantısının dinamik olduğu başka yerler de vardı. 17. yüzyılın başlarında Bursa'da⁹³ iki tekke mevcuttu.⁹⁴ Bu şehrin belgeleri Sultan I. Ahmed'in fermanına uygun olarak 100.000 akçelik bir tutarın tekkenin yeniden inşası için gönderildiğini teyit etmektedir. Sultan onarımdan sonra tekkede kalan dervişlerin sayısının merkezi idareye bildirilmesini emretmiştir.

Bu dönemde Bursa'daki ikinci mevlevihane Ahmed Cücanî (ö. 1620, Bursa) tarafından kurulmuş olan Pınarbaşı tekkesidir. Tekkedeki oda sayısı bir hayli fazlamış ve Evliyâ Çelebi'nin aktardığına göre yetmiş ile seksen oda mevcutmuş. Bu tekkenin tarihinde üç şeyh dikkat çekmektedir: Ahmed Cünunî Dede, Sâlih Dede ve Mehmed Dede.

Birincisi Karaman yakınlarındaki Lârende köyünde yaşayan Mevlevi bir aileden gelmektedir. Konya'da Bostan Çelebi'nin hizmetinde tarikata intisap ettikten bir süre sonra Bağdat'taki Mevlevi tekkesine gönderildiğini bilmemize rağmen burada ne kadar kaldığını bilmiyoruz. Ardından Konya'ya yerleşmiş ve Ebû Bekir Çelebi'nin doğduğu köye bir tekke yapılması emrine kadar da Konya'da yaşamıştır. Başta bu emre uymayıp Bursa'ya geçmeyi tercih etmiştir. Yolda şeyhi Ya'kub Efendi İstanbul'dayken Setbâşî zaviyesine uğramıştır. Bursa'ya varınca eski dostu Derviş Mehmed bir tekke inşa edilecek yeri göstermiş. Bölgenin zengin ailelerinin yardımıyla dergâh hızla inşa edilmiş.⁹⁵ Ahmed Cünunî Dede altı yıllık yönetimi süresinde dergâha bir mevlevihane eklemiştir. 1620'de vefat etmiş ve tekkede defnedilmiştir.⁹⁶

93 Tek, Abdurrezzak, "Mevlevî Kültürünün Bursa'daki İzleri," *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik. Ulusal Sempozyumu*, 14-16 Aralık 2006, Bildiriler, Konya, Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma Uygulama Merkezi, 2007, s. 327-359.

94 Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa, Sır Yayıncılık, 2001, s. 141-163.

95 Öcalan, Hasan Basri, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)*, s. 136-139.

96 Biyografik bilgiler için bkz. Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 294-303.

Ahmed Dede'nin yerine hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Sâlih Dede geçer. Tekkeyi vefat ettiği 1662 yılına (başka bir yazara göre de 1663) kadar, yani kırk üç yıl yönetmiştir. Gavsî Ahmed Dede ve Nâci Ahmed Dede'nin İstanbul tekkesine gönderilmelerini ona borçluyuz.⁹⁷

Bu mevlevihanenin üçüncü önemli şahsiyeti Sâlih Dede'nin oğlu Mehmed Dede'dir (ö. 1702). Bursa'da doğan Mehmed Dede bu şehirde bulunan âlimlerden ve diğer şeyhlerden manevi bir eğitim almış ve Niyazî Mısri ile yakın dost olmuştur.

Bu dönemde birkaç tekke onarılmıştır, bu da tarikatın canlılığını ve yeni atılımlarını gösterir. Afyon'da, Kayseri'de yangınla yok olan tekke Sadrazam Bayrâm Paşa (vezareti: 1637-1638) tarafından 1637'de yeniden inşa edilmiştir.⁹⁸ Bayram Paşa daha önce, 17. yüzyılın başlarında yine bir yangınla kül olan Amasya tekkesinin onarımını da emretmiştir. Antep'te 1638'de inşa edilen mevlevihane, eski bir türbenin üzerine inşa edilmiş ve birkaç yıl sonra vakfın bir parçası olmuştur. 17. yüzyılın sonlarına doğru Seyyid İsmail Efendi bu tekkenin şeyhlerinden biriydi.

Özet olarak tarikatı muhafaza etmek, tekkelerin kurulması ve korunması, coğrafi olduğu kadar manevi olarak da tarikatın yayılması için tartışılmaz bir gayret sergilenmiştir. Bu toparlanma, muhtemelen dervişlerin yaşadıkları dinî ortamdan ileri gelmekteydi. Maneviyatlarında ve sufi ayinlerinde saldırıya uğramış olan Mevleviler, maddi ve manevi olanaklarını seferber etmişlerdi. Bunun tersi de mümkün: Belki de tarikat yayılma dönemine şahit olunduğu için daha görünür ve adapları da daha gösterişçi hale gelmiş ve bu nedenle saldırılara maruz kalmıştır.

SARAY İLE SANAT ARASINDA SUFİLER

Mevleviliğin görünürlüğü yalnızca binalarından ve kuruluşlarının çokluğundan ileri gelmeyip tarikata mensup önemli şahsiyetlerden de ileri gelmektedir. Fiziki coğrafya yerini –zaten ikisi birbirinden ayrılmayan– manevi coğrafyaya bırakmıştır. Tarikatın görünürdeki boyutu aynı zamanda

97 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 138-139.

98 Küçükdağ, Yusuf ve Sarıköse, Barış, "Kayseri'de Bayram Paşa Mevlevihanesi ve 1047 H/1637 M. Tarihli Vakfiyesi," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 1039-1058.

dervişlerin eserleri aracılığıyla da tezahür etmektedir. Edebi olduğu kadar görsel olan sanatsal ifade mistik Mevlevi hayatın narin çiçeğidir.⁹⁹ Mevleviler, ilham aldıkları kaynağın izinde, Mevlânâ'nın eserleriyle beslenerek şiirsel ve sanatsal ifadeye bağlılık geleneğini sürdürmüşlerdir. Bütün dönemlerde öncelikle şiirle, ardından hatla, müzikle ve son olarak Mevlânâ'nın eserlerinin şerhiyle takvalarını ifade eden çabaları pek çoktur.

17. yüzyılda divan şairleri ortaya çıkmıştır: kırk sekiz Mevlevi şeyhinden on sekizi şairdir ve sekizi bir divan kaleme almıştır. Mevlevi şairlerin yüzdesi Halveti şairlerden daha yüksektir. Halvetilerde iki yüz yedi şeyhten altmış dördü şairdir. Bu da Mevlevilerin % 40'ının, buna karşılık Halvetilerin de % 30'unun şair olduğunu gösterir. Karşılaştırmayı Nakşibendi şeyhleriyle yapacak olursak aradaki fark daha da çarpıcıdır: Nakşibendi şeyhlerinden yalnızca % 13'ü şairlikleriyle bilinirler.¹⁰⁰ Yılmaz, sufi sanatçılardan bestekâr, hattat ve şairlerle ilgili bir tablo oluşturmuştur. Elli iki sanatçıdan üçü Bayrami, dördü Celveti, dokuzu Halveti, üçü Kadiri, yirmi yedisi Mevlevi ve dördü Nakşibendiydi. Demek ki sufi sanatçılardan % 17'si Halvetiymiş ve yarısından çoğu da Mevlevi. Bu dönemde sanatla maneviyatlarını ifade eden Mevlevilerin sayısı, 17. yüzyılın sufi sanatçıları geneline baktığımızda çok yüksekti ve tarikatın kendisine göre de çok önemliydi. Birçok Mevlevi kaleme aldıkları divanların haricinde mistik idrak konusundaki ustalıklarıyla da ün yapmıştır. Bunlar arasında Arzi Mehmed Dede (ö. 1664-5), Derviş Dede (ö. 1672-3), Gavsî Ahmed Dede (ö. 1696-97), Âdem Dede (1592-1653) yer almaktadır. O dönemin Mevlevileri tarafından yazılmış, divan biçiminde sekiz şiir derlemesi mevcuttur.

Örneğin Cevrî İbrahim Çelebi (ö. 1655) belli sayıda divan yazmıştır, fakat Mevleviye mi yoksa Melâmiye-Bayramiye tarikatına mı ait olduğu konusu hâlâ tartışılmaktadır. Her ne olursa olsun Galata tekkesinde kaldığı dönemde Ankaravî'nin talebesi olmuş ve Yenikapı tekkesine yerleştikten sonra *Mesnevî*'yi okumaya devam etmiştir.¹⁰¹ Bu tekkede Abdi adında

99 Açık Önkaş, Nilgün, "Mevleviliğin Güzel Sanatlara İlişkisi," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 773-794.

100 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 518-527.

101 Ayan, Hüseyin, "Cevrî İbrahim Çelebi," *DİA*, c. 7, 1993, s. 460; Çevrî. *Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1981, s. 7.

bir Mevleviden hat dersleri almıştır. Cevri İbrahim Çelebi'ye ait çok sayıda hat ve elyazı eser bizlere intikal etmiştir: Kâsideden, gazelden ve öyküden oluşan bir divan, bir Selimname yani Sultan Selim'e yazılmış bir şiir. Çok yaygın olan eserlerden biri olan *Hilye-i Çihar-Yâr-ı Güzin*'de peygamber ve ashabından kurtuluş dilemiştir. Aynı zamanda Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinden kırk beyit seçmiş ve *Hall-i Tahkikat* başlığı altında bunların şerhini yapmıştır. *Ayn'ül-Füyûz* adlı eserinde de aynı yöntemi kullanarak Yusuf Sineçak'ın eseri *Cezire-i Mesnevi*'sinin şerhinin şerhini yapmıştır. Üzerinde çalışma yaptığı başka Mevlevî dervişlerin eserleri arasında Salâhaddin Yazıcı'nın kaleme aldığı *Şemsiye*'ye benzer bir tarzda yazılmış şiir *Melhame*'ye rastlamaktayız. Melâmiye-Bayramiye tarikatına bağlı gösterilmesi anlaşılır bir durumdur, çünkü dönemin en büyük Mesnevî yorumcusu Sârî Abdullah Efendi'yi (1584-1661-62) çok yakından takip etmiştir.

Sanatsal üretimin büyük bir kısmı dindar kesimden gelse de, kuşkusuz 17. yüzyıl boyunca üretilmiş “sanatsal eserlerin” büyük bir kısmı o dönemin Mevlevî sanatçılarına aitti.¹⁰² Gölgede kalan dervişler de sanatçı mıydı? Bütün dervişler sanat konusunda usta olmasa da, semaya geniş bir yer vermesiyle Mevlevîye tarikatının diğer tarikatlardan ayrıldığını kabul etmek zorundayız. Antropolojik bir okuma çerçevesinde semayı koreografiyle bağdaştırabiliriz. Sufilerin verdikleri tüm bilgiler ve tasvirler, asırlar geçtikçe daha ayrıntılı hale gelen bu uygulamanın bir sahneleridir.

17. yüzyılın ikinci yarısında başka Mevlevîler de şiir manzarasını süsleyeceklerdi. Yaygın olarak Neşatî diye adlandırılan Neşatî Süleymân Dede (ö. 1670 veya 1674)¹⁰³ Türk edebiyat tarihinde çok önemli bir yere sahiptir.¹⁰⁴ Beşiktaş tekkesi şeyhi Ağazade Mehmed Dede'nin (ö. 1653) halifesi olarak ondan bahsedilir.¹⁰⁵

Mevlevî dervişler, dini duygunun sanatsal ifadesine gösterdikleri önemle diğer dervişlerden farklılaşmaktaysalar da, gerçek bir doktriner kuram geliştirmeye girişen dervişlerin sayısı da az değildi. Mistik doktrini teorileştiren Mevlevîler arasında Bursa tekkesinin kurucusu ve *Mesnevi*'nin

102 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 529-531.

103 Kaya, Bayram Ali, *Neşâtî*, İstanbul, Şûle Yayınları, 1998, s. 19-26.

104 *Neşâtî Divanı*, ed. Mahmut Kaplan, İzmir, Akademi Kitabevi, 1996.

105 Kaya, Bayram Ali, *Neşâtî*, İstanbul, Şûle Yayınları, 1998, s. 21-22.

bir şerhini kaleme almış olan Ahmed Cünunî Dede de yer alır.¹⁰⁶ Teorik bir boyuta sahip olan Cevri İbrahim Çelebi'nin eseri şiirsel tarzda kaleme alınmıştır. Yenikapı tekkesinin şeyhi Sabuhî Ahmed Dede, İlmî Dede'den ilham alarak bir Mesnevi şerhi, birkaç düz yazı ve birkaç da şiir kaleme almıştır. Şam'a yaptığı yolculuk esnasında Sabuhî, bu şehirdeki tekke şeyhinin vaazlarından etkilenmiştir.¹⁰⁷ Bu da, Mevlevi tarikatının doktriner açıdan azımsanamayacak bir esneklik ve büyük bir hareket ve eylem özgürlüğü sağladığını gösterir. "İçerde yapılan bu yer değiştirmeler" manevi idarenin doktrinden daha üstün olduğunu apaçık ortaya koyar. Şeyhle veya belli bir mürşitle olan bağ, sufünün doktriner bir etkiyi, ya da bir "yakınlaşmayı," ya da hatta bir çifte aidiyeti üstlenmesini sağlar.

Sufi yaşantısının temel unsurlarından biri olsa da, tarikatın görünebilirliği kuşkusuz dervişler için ulaşılması gereken tek hedef değildi. Coğrafi ve manevi alanda görünmek, özellikle şehir ortamında bulunanlar için bir anlamda var olmak demekti. Sultanlar veya başka siyasi idareciler tekkeleri onarmak, yani Mevlevi yola destek olmak için devreye girmiş, bunun karşılığında Mevleviler de sultanlara şükranlarını arz etmek üzere onlar için şiirler yazmış veya onların adlarına *Mesnevi*'nin bir şerhini gerçekleştirmişlerdi. *Mesnevi Şarih-i Şems* bu duruma açık bir örnektir. Şerhinin dördüncü kısmında Ağazade Mehmed Dede, Sultan III. Mehmed'in kendisine eserini tamamlama emrini verdiğini aktarır. Eserin altıncı kısmı 1595'te vefat eden sultana takdim edilmiştir.¹⁰⁸ Tarihçiler başka tuhaf hikâyeler de aktarmışlar: örneğin IV. Murad ayaklarındaki bir rahatsızlıktan kurtulduğunda Cevri İbrahim Çelebi, sultanın iyileşmesini kutlamak için teşekkür babında bir kaside kaleme almıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun âlimi, bilim adamı ve tarihçisi Münecimbâşı Ahmed Dede (ö. 1702) Sultan IV. Mehmed'in tarikata intisap etmesi için aracı olmuş ve sultanın yakın dostlarından biri haline gelmiştir. IV. Mehmed sema ayinlerine ve *Mesnevi* okumalarına bu derviş sayesinde katılmıştır. IV. Mehmed tahtından indirildiğinde, Ahmed Dede de Mısır'a

106 Kara, Mustafa, "Cünunî Ahmed Dede," *DİA*, c. 8, 1993, s. 130, Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa, Sır Yayıncılık, 2001, s. 148.

107 Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, s. 277-279.

108 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 142.

sürgün edilmiştir. Ahmed Dede oradan da hacca gitmiş ve maalesef bir daha başkenti göremeden vefat etmiş ve Medine'ye defnedilmiştir.¹⁰⁹ Bu örnek de Mevlevi bir şeyhin veya herhangi bir tarikatın şeyhinin iktidarla fazla yakın olmasının çift taraflı etkileri olduğunu göstermektedir.

Dünyevi iktidara gösterilen bu destek, Mevlevilerin padişahın yanında Osmanlı ordusuyla birlikte savaşa gitmesinde daha da açıktır. Tımar sahibi Âdem Dede Moldavya'da Hotin'e karşı yürütülen sefere katıldıktan sonra Mevlevi tarikatına intisap etmiştir.¹¹⁰ Âdem Dede Konya'daki çelebilik görevinin bir başkasına devredilmesinden ve İstanbul'a gönderilmesinden sonra Fazıl Ahmed Paşa'nın Macaristan'a yaptığı sefere katılarak Kamaniçe'nin fethine katılmaya karar vermiştir. Ahyolu veya Hacıoğlu Pazarı adındaki bir yerde vefat etmiştir. Burada iktidara gösterilen sadakat, Osmanlının korumasından veya avantajlarından faydalanma isteğinin ötesinde bir duygu olarak ortaya çıkmaktadır.

Mevleviye'nin bu döneme ait vakanüvisliğinin en belirgin noktası arşiv belge çözümlemelerinin hiç olmamasıdır. Arşivlerdeki belgelerin tasnifinin hiç beklenmedik buluşlara varacağı kesindir: "Bu konu üzerinde araştırmalar yapmak isteyenler için zengin bir malzemenin Başbakanlık Arşivinde ve Konya Mevlânâ Müzesi Arşivinde var olduğunu öncelikle belirtmek yerinde olur."¹¹¹ Böylece 17. yüzyılda Mevlevi tarikatının devletin bir kurumu haline geldiğine dair sözlerin neden ve nasıl söylendiğini daha iyi anlamamız mümkün olacaktır.

109 Kramers, J. H., "Münedjdjîm Bâshi," *E.I.2*, c. VII, 1993, s. 573.

110 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 263-269.

111 Kayaoglu, İsmet, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya, T. C. Konya Valiliği Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2002, s. 105.

İSMAİL RÜSÜHÎ ANKÂRAVÎ: BİR OSMANLI SUFÎ

Kendi döneminin en önemli sufi yazarlarından biri olarak kabul gören İsmail Rûsûhî Ankaravî'nin yaşam öyküsü cezbedicidir. Et-kisi de 16. ve 17. yüzyılı aşp günümüz Türk Tasavvufunda devam etmektedir.

17. YÜZYIL Dervîşî¹

Tam adı İsmail b. Ahmed Rûsûhî el-Bayramî el-Mevlevî Ankaravî olsa da genelde ondan bahsedilirken İsmail Ankaravî veya sadece Ankaravî adlandırması kullanılır.² *Sefîne* başlıklı eserinde Sâkip Dede (ö. 1735) ona Rûsûhî (âlim) lakabını vermiştir, bu da onun hem batını hem de zahiri ilimlerde bilgili olduğunu gösterir. Bu isimlendirme kişinin, sunduğu eğitimle çağdaşlarına manevî arayışlarında yol gösteren bir mistik üstat olduğuna işaret etmekteydi.³ Mehmed Tâhir Efendi'nin şu sözleri bir âlim ve bir mu-tasavvîf olarak nasıl kabul gördüğünün bir örneğidir: “Gel (Rûsûhî)nin sözünü dinle semâ'a âşık ol /Key tekûne beyne ehli-lâşk min ehlişşerefi” (en şerefli ehli-âşkın halkına karışsın).⁴

Ankaravî'nin doğum tarihi bilinmemekte. Büyük bir ihtimalle 16. yüzyılın ikinci yarısına doğru doğmuş olmalı, 1631'de de vefat etmiştir. Çeşitli işaretler uzun ve zengin bir hayatı olduğunu düşündürüyor. Galata Mevlevihanesine 1610 yılında gelmiş ve yirmi bir yıl sonra vefat etmiştir. Bu dönemde yazar ve mistik olarak çok sayıda eser kaleme almıştır. Mevlevî

1 Algar, Hamid, “Ankaravî Esmâ'il,” *Encyclopaedia Iranica*, c. II, s. 100; Yetik, Erhan, “Ankaravî İsmail b. Ahmed Rusuhi,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1989) s. 119-135.

2 Ankaravî için diğer lakaplar şu şekildedir: Rûsûhî Ankaravî (Ankaralı “âlim”), Rûsûhî Dede (âlim “dede”), İsmail Dede (Dede kelimesi Mevlevî geleneğinde eğitimini tamamlamış dervîş için kullanılır), Şeyh İsmail, ya da Hazret-i Şârih (Rumi'nin Mesnevi'sinin büyük yorumcusu olduğunu ve kabul edildiğini göstermek için).

3 Ceyhan, İsmail *Ankaravî*, s. 50-51.

4 Bkz. Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 4; Tahir Efendi Bursalı, Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*. 1299-1915, transkripsiyonu: A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınları, c. I, 1974, s. 118-120.

tarikatına intisap etmeden önce katarakt sorunları olduğunu göz önünde bulundurursak, haklı olarak onun yetişkin bir yaşta derviş olduğunu var sayabiliriz. *Minhâcü'l-fukarâ* adlı eserinin birinci kısmında Mevlevî tarikatına intisap etmeden uzun bir manevî yoldan geçtiğini belirtir. Konya'ya gelmeden önce Ankaravî Kıbrıs tekkesine şeyh olarak atanmış olsa da, görevleri süre olarak on yılları aşmıştı. Muhtemelen babası Ahmed, İsmail Ankaravî'nin müntesip olduğu Bayramiye tarikatının o dönemde hâlâ canlılığını yitirmediği Ankara kökenliydi. Ankaravî yazılarında sık sık Melâmî yola gönderme yapsa da açıkça Bayramiye tarikatına aidiyetini belirtmemiştir. Yanlış olarak Ankaravî'ye atfedilen bir metne göre Galata şeyhi Halvetiye tarikatından icâzet aldığı ilan etmiştir.⁵ Elbette böyle bir olasılık da var, ama bu aidiyeti Ankaravî hiçbir metninde belirtmemiştir.

AYDINLATICI BİR YOLCULUK

İsmail Ankaravî, onu neredeyse kör eden ciddi bir göz rahatsızlığı – iltihap veya katarakt – geçirdiğini yazmıştır.⁶ Bu hastalık ona öyle fiziksel ve manevî bir acı vermiştir ki, iyileştirmesi için Mevlânâ'nın türbesine Konya'ya gitmiştir. Özellikle göz hastalıkları için türbe ziyaretleri Anadolu'da yaygındı ve vakanüvislerin aktardıklarına göre Rumi, dostu ve hocası Hüsâmeddin Çelebi'nin göz rahatsızlığını iyileştirmişti.⁷

Konya dergâhının şeyhi Bostan Çelebi Ankaravî'nin bu hastalığı atlmasına yardımcı olmuştur. Bu tanışma, Konya'ya belki de Bayrami şeyhi olarak gelmiş Ankaravî'nin hayatında bir dönüm noktası olmuş ve Konya'dan Mevlevî şeyhi olarak ayrılmıştır.⁸

Salih Ahmed Dede'ye göre⁹ 1600'de Ankaravî Mısır'a gitmiş ve orada yedi yıl kalmış ve burada Mevlevî tarikatına intisap etmiştir; bu noktada 17. yüzyılın başlarına ait ilk belge¹⁰ Kahire'de Mevlevî bir tekkenin varlığını

5 İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Mecmû'atu'l-Letâ'if ve Metmûratu'l Me'ârif (Şerhu'l-Mesnevî)*, c. 7, İstanbul: Matbaa-i Âmiriye, 1289/1872, c. I, s. 11.

6 Enver, Ali, *Samahane-i adab*, s. 81.

7 O'Kane, John, *The Feats of the Knowers of God (Manâqeb al-'arefîn)*, Leiden, Brill, 2002, s. 294.

8 Kuşpınar, İsmail Ankaravî, s. 7.

9 Sahih, Seyyid Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi. Mecmû'atü'l-Tevârihi'l-Mevleviyye*, s. 281.

10 Fanfoni, Giuseppe, "The Foundation and Organization of the Cairo Mawlawiyya," *Quaderni di Studi Arabi*, 17 (1999), s. 106.



Resim 5. Galata tekkesinin semahanesinin girişı Th. Zarcane

teyit ediyor. 17. yüzyılın başlarında, yani kuruluş döneminde, Kahire tekkesine tayin edilen kişi sayısı yüksekti. Kahire’de Ankaravî *Mesnevi* dersleri vermeye başlamış, aynı dönemde tütün kullanımının haram olduğuna dair bir tartışma patlak vermiştir. Tütün kullanımını kötü bir adet olarak görüp mutlaka karşı konmasını savunan ulemanın ve diğer sufilerin tersine Ankaravî tütünü savunmuştur.¹¹ Kendisine yönetilen suçlamalar üzerine de¹² *Mesnevi* şerhine devam edeceği Ankara’ya dönmeye karar vermiştir.¹³

11 İsmail Rüşühi Ankaravî, *Keffû'l-lisân ‘an hükmî’d-duhan*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat, 190.

12 Câmîb, Ali, “Ankara’da Yetişen Meşhûr Simâlardan Ankaravî İsmâ’il Efendi,” s. 403.

13 Elgin, Necati, “İsmail Ankaravî (Mesnevi Şarihi Rusuhî Dede),” *Anıt*, 7 (1962), n. 30, s. 33.

Ankaravî'nin Kahire seyahati bütün tarihçiler tarafından belirtilmemişken başkente gelişi kesin bir olaydır. 1610'da Ankaravî rehber görevini üstlenmek üzere İstanbul'daki Galata Mevlevihanesine atanmıştır.¹⁴ Abdi Dede ise yeni bir tekke kurmak üzere İstanbul'un Kasımpaşa semtine gönderilmiştir.¹⁵

GALATA TEKKESİNDE BİR ŞEYHİN DOKTRİNİ

Ankaravî 1610'da (1019 Şevval ayında) İstanbul'a geldikten sonra 1631'de vefat edeceği güne kadar Galata tekkesinin şeyhi olarak kalmıştır. Tekkenin başında en uzun süre kalan şeyhlerden biridir. Sırasına göre otuz üç yıl boyunca şeyh olan Nayî Osman Dede Efendi'den (ö. 1729-1730), otuz iki yıl burada şeyhlik yapan Sırrî Dede'den (ö. 1729) ve yirmi dokuz yıl aynı görevde olan Gavsi Ahmed Dede'den (ö. 1697) sonra gelir ve yirmi bir yıl ile dördüncü sırada yer alır. Aktarılan bir rivayete göre Galata'da şeyh olmadan önce Kıbrıs, Lefkoşe'deki tekkede bir süre kalmıştır. Fakat Ankaravî'nin 1593'te – tekkenin yeniden inşası esnasında– kurulmuş bu tekkeye şeyh olarak tayin edilmesi mümkün değil çünkü, buraya ilk tayin edilen şeyh Hamza Dede'dir ve buraya 1607'de gelmiştir.

Burada iki olasılık var: Ya Ankaravî yeniden inşa edilmesinden önce bu tekkede şeyhlik yapmıştır ki, bu çok mümkün görünmüyor; ya da İstanbul'a gitmeden önce kısa bir süre için (1607-1610) bu tekkeyi yönetmiştir.¹⁶

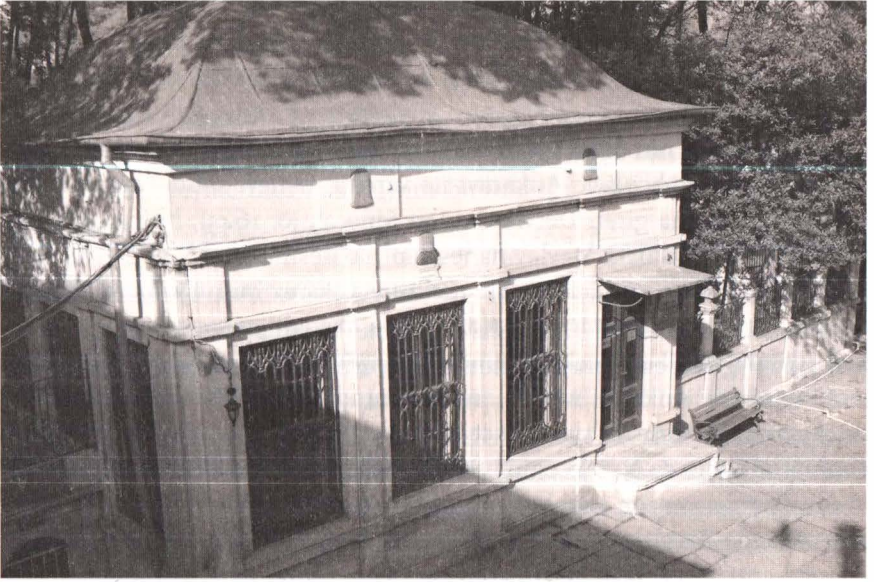
Ankaravî, Kuran ve sünneti, aynı zamanda da sufi geleneğini temel alan derviş adaplarını çok iyi bilmekteydi. Bütün doktrini sufi idrakın tutarlı bir sunumu ile Kadızadeli akımının saldırılarına karşı savunma arasında yer almaktadır. İsmail Ankaravî bundan üstü kapalı bir şekilde bahsetmiştir, özellikle de *Mesnevî*'nin büyük şerhinde şöyle yazdığına:

“...bu fakir-i kesîru't-taksîr kendi diyârımızda irşâd ve tezkîr kaydıyla mukayyed iken, ashâb-ı garazdan bir nice ehl-i hased –ki “boyunlarında bükülmüş iplerden bir halat taşırılar (Mesed III, 5 âyetine

14 Yetik, İsmail Ankaravî, s. 54.

15 Dayıoğlu, Server, *Galata Mevlevihanesi*, 2003, s. 53-54.

16 Ceyhan, İsmail Ankaravî, s. 94-95.



Resim 6. Ünlü Mevlevilerin defnedildikleri türbe ş. Kucur

telmih)” şânlarındandır– ba’zı iftirây-ı kâzibe ve ahvâl-i fâside ile müttehem kılıp, nefy-i beled olmamıza sebep oldu. Belki katlimize kirâren kasd eylediler...”¹⁷

Düşüncesinin yayılması açısından çok önemli müritlere sahip olmuştur. Galata şeyhinin gözde müridi ve onun gerçekten manevi oğlu, *Mesnevi* okuru ve Ankaravî’nin eserlerinin ilk müstensihisi Derviş Ganem (ö. 1626) olmuştur. Derviş Ganem henüz küçük bir çocukken onunla tanışan Ankaravî “hoş geldin kuzum” diye haykırmıştır. Bu çocuk hayatının geri kalan günlerini üstadına tam bir bağlılıkla geçirmiştir. Sâni Abdullah Efendi’ye yakınlığından dolayı Melâmi akımına bağlı olan Cevrî İbrahim Çelebi (ö.

17 İsmail Rüşûhi Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûratü'l Maarif (Şerhü'l-Mesnevi)*, İstanbul, Matbaa-i Âmiriye, 1289/1872, c. II, s. 226; Ceyhan, *İsmail Ankaravî*, s. 72.

1655) Ankaravî'den eğitim almıştır.¹⁸ Cevrî'nin bir dostu ve Ankaravî'nin diğer müritlerinden biri olan ve Sadrazam Kapısı'nda kâtip başının yanında çalışan Vecdî (ö. 1661), iktidara karşı ihanet iftiraları yüzünden ölüm cezasına çarptırılmıştır.¹⁹

Ankaravî'nin diğer müritlerinden bazılarını kısaca sayalım: Arnavutluk'ta Elbasan kökenli ve Ankaravî ile yaptığı manevi sohbetlerden sonra Mevlevî tarikatına giren Derviş Osman Sineçak (ö. 1645); hocası gibi Ankaravî kökenli ve Galata Mevlevihanesinin haziresine gömülen Derviş Şehla (ö. 1669) –ona gönderilen bir mektup Ankaravî'nin öğrencisi Ahmed Çelebi'nin *Miftâhu'l-Belâğâ ve Misbâhu'l-Fesâha* adlı eserine (Arapça dilbilgisi elkitabı) dahil edilecekti;²⁰ kendisinden *Fütuhât-ı Ayniye*'nin bir nüshasını isteyen ve Ankaravî'nin bu eserin yanında *Hall-ı Müşkilât-ı Mesnevi*'yi de gönderdiği Ahmed Çelebi; önce Galata tekkesinin yakınlarında tüccarlık yapmış ve sonra da bu tekkenin bahçıvanı olarak hizmet vermiş olan Derviş Yusuf Bağban; ve son olarak Antalya kökenli olup ilkönce bu şehirde bulunan tekke Zincirkıran Çelebi Mehmed Dede'nin, ardından Gelibolu'da Ağazade Mehmed Dede'nin manevi terbiyesi altına girmiş, İstanbul'a geldiğinde Ankaravî'nin hizmetine girmiş ve onun vefatında tekkenin başına geçmiş olan Âdem Dede.

Kapıkule tekkesinin beşinci şeyhi olan İsmail Ankaravî 1631 yılında vefat etmiştir. Bu tarih hakkında farklı görüşler var: bazıları 1630 derken başkaları da 1632 olduğunu savunuyorlar.²¹ Ahşap sandukasının üzerine 1820'de Sultan II. Mahmut döneminde, Mevlevî Hâlet Efendi'nin de (ö. 1820) defnedilmesi için kâgır bir yapı yapılmıştır. Eski mezarının yakınında, bir sarnıcın yanında Mevlânâ Rumi'nin büyük şârihinin [şerh yazarının] azametini hatırlatmak için 1812'de Selim Recâî tarafından yazılmış bir yazıt bulunuyor:

18 Kırbıyık, Mehmet, "Cevrî'nin Eserlerinde Mevlevilik," *Mevlânâ Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu* (30 Eylül – 01 Ekim 2006) Manisa, ed. Mehmed Veysi Dörtbudak, Manisa, Mevlânâ Araştırmaları Kültür ve Sanat Derneği, 2007, s. 137-143.

19 Ceyhan, *İsmail Ankaravî*, s. 143-149.

20 İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Miftâh'ul-Belâğâ ve Misbâh'ul-Fesâha*, s. 210-212.

21 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 16; Yetik, *İsmail Ankaravî*, s. 58.

Râh-ı Mevlânâda ey Gâlib budur Şeyh uş-Şuyûh Hazret-i Şârih
Rüsûhî kidve-i ehl-i Rüsûh²²

Galata tekkesinin Şeyh Galip (ö. 1799), Şeyh İsa Dede (ö. 1771), Şeyh Selim Dede Efendi (ö. 1777), Şeyh Mehmed Rûhî Dede Efendi (ö. 1810) gibi başka önemli şeyhlerinin naaşlarının bulunduğu yeni türbe 1819'da inşa edilmiştir.

ESERLERİ: İDRAK İLE ADAP ARASINDA

Ankaravî'nin yaklaşık eser sayısı otuz üç,²³ hatta kırk civarındadır. Galata Şeyhinin bütün elyazma eserlerinin sayımını yapmak şaşırtıcı sonuçlar verebilir. Türkçe, Arapça ve Farsça olarak üç dilde yazılmış olan eserlerinin çok dilli olma özelliği bu eserlerin Anadolu sınırlarının ötesine yayılmalarına imkân vermiştir.

Ankaravî'nin kendi elinden bir elyazması bize ulaşmamıştır, en eski elyazmaları ilk müridi Gânem Dede'ye dayanmaktadır. Demek ki elimizdeki ilk elyazmaları yazarıyla aynı çağa aittir. Düşünsel üretiminde üç büyük yazım türü ayırt edebiliriz: Kuran, sünnet ve özellikle de sufi geleneğin şerhleri; *Mesnevi*'nin şerhleri; Mevlevi tarikatına adanmış eserler.

SUFİ GELENEĞİN ŞERHLERİ

Baştan sona Fatiha'yı işleyen *Fütûhat-ı Ayniye* – Gözlerin (veya kaynakların) İfşası– yedi bölümden oluşur; bu bölümlerde Kuran'ın faziletlerini, isti'âza (Allah'a sığınmak) fikrinin, bismillah (Allah'ın adıyla başlamak), Fatiha (açılış), sûre (bölüm) gibi kavramların zahiri ve batını anlamlarını ve son olarak da surenin kendisini farklı anlamlar ışığında açıklamaya çalışmıştır. Başka başlıklar altında da bilinen bu eser yaklaşık 1627'de kaleme alınmıştır.²⁴

22 “Ey galib! Mevlânâ'nın adımları peşinde, efendilerin efendisi, Mükkemel Şârih, Rûsuh ehl-i için örnek, Rûsuh burada yatmakta.”

23 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 17.

24 Yetik, Erhan, “Tasavvufi Açıdan Fâtiha Tefsiri (İsmail-i Ankaravî'nin *Fütûhât-ı Ayniye*'si Üzerine Bir Çalışma),” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (OMÜİFD), VIII (1996), s. 45-107; Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 31-32; Yetik, *İsmail Ankaravî*, s. 77-80.

Kırk hadisin Türkçe şerhi, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, Mevlevî idrakın ve adaplarının genel eksenlerinin bir açıklamasıdır.²⁵ Eserin önsöz bölümünde Ankaravî şöyle der:

Ben, fakir ve hakir Mevlevî şeyh İsmail Ankaravî, bu yüce işareti kendine örnek alarak ve bu yüce müjdeden mutluluk duyarak, Nebevî hadislerden tarikatımızı destekleyen ve sülûkumuzu güçlendiren kırk hadis-i şerifi seçip, Türkçe olmak üzere şerh ve tefsir ettim.²⁶

Ankaravî aynı zamanda vaiz ve fıkıhçı kisvesi altında sema, şarkı ve musiki gibi sufi adaplarını bid'a olmakla suçlayıp bu iftiraları yayanları hararetle eleştirmiştir. Seçtiği kırk hadis (kırk hadisten oluşan bir derleme kaleme almıştır) Nebevî (ö. 1233) geleneğine ait değil, sufi adaplarını savunmak için Ankaravî'nin şahsi olarak seçtiği hadislerdir.

Ankaravî başka Müslüman mistiklerin eserlerine de şerhler yazmıştır: Ebû el-Fazl Yusuf b. Muhammed'in (ö. 1119) *el-Kâside el Münferice* başlıklı şiiri Ankaravî'ye ilham vermiş ve o da *El-Hikemü'l-Münderice fî Şerhi'l-Münferice* eserini Türkçe olarak yazmıştır.

Misbâhu'l-Esra (Sırlar Meş'alesi) eserini yazarken Gazali'ye ait ve Nûr ayetinin (Kuran, XXIV, 35) şerhi olan *Mişkat- el-anvar*'dan (Nûrlar sırası) esinlenmiştir. Kullandığı şerhlerin listesini sıraladığı bir girişten sonra Ankaravî farklı hakikat kavramlarını derinleştirmeye koyulmuştur: Nûr ve tabiatı, Meş'ale (*misbâh*), sırça (*mişkât*), cam (*zucâc*), kutsal zeytin ağacı (*el-sacara el-zaytûniyye el-mubâraka*) ve son olarak da *hidayet*.²⁷

Ankaravî aynı zamanda "işrakî" olarak anılan felsefe ekolünün ünlü kurucusu Şihabeddin Yahyâ Sühreverdî'nin (1155-1191) bir eserine şerh yazmıştır. *Hayâkil el-Nûr*'un Türkçe şerhi olan *İzâhü'l-Hikem* (hikmetin izahı)

25 Karahan, Abdülkadir, "Kırk Hadis Tercümelerine Umumi Bir Bakış ve Ankaralı İsmail Rüşûhî'nin 'Tercüme-i Hadis-i Erbaîn'i,'" *Türkiyat Mecmuası*, X (1951-53), ps. 235-242.

26 İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı, Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi, (Şerh-i Ahâdis-i Erbaîn)*, Türkçesi: Semih Ceyhan, İstanbul, Dâru'lhadis, 2001, s. 34.

27 Kuşpınar, İsmail Ankaravî, s. 34-35; Yetik, İsmail Ankaravî, s. 103-104.

daha ziyade mistik yaklaşımı akli olarak geçerli kılmak için sufi bir felsefe kurma arzusundan doğmuş gibi görünmektedir.²⁸

Ankaravî İbn Fâriz'in (ö. 1235) *el-Tâ'îyya el-kubrâ* ve *Kasidet el-mîmiyye el-hamriyye* başlıklı şiirlerine düştüğü şerhler *Makâsîd-ı alîyye fî Şerhi't-Tâiyye* ve *Şerh-i kasideti'l-mîmiyye el-hamriye*'dir.²⁹ Bu iki metinde Ankaravî mistik bir şerhi gerçekleştirmek için dilbilimsel görüşlerden yola çıkmıştır.³⁰

Mevlevî ve Ekberî iki mistik akımın birleştirici akımının temsilcisi Galata'nın büyük şeyhi Ankaravî, *Zübdetü'l-Fühûs fî Nakşî'l-Fusûs*³¹ başlıklı eserinde İbn Arabî'nin (ö. 1240) *Fusûs*'larının özeti olan *Nakş el-Fusûs*'u şerh etmiştir. Câmî'nin *Nakd el-Fusûs*'unda Farsça olarak hazırladığı özetten fazlasıyla yararlanan Ankaravî'nin şerhi, İbn Arabî'nin *Nakş el-Fusûs*'ta olduğu gibi her peygamberin temel özelliklerini vermiştir.³² Bu şerhle Ankaravî tasavvufla ilgili hakikatler hakkında eğitici olabilecek Türkçe bir metin sunmuştur.³³

MESNEVÎ'NİN ŞERHLERİ

İsmail Ankaravî, ilkönce *Şerhü'l-Mesnevi*'nin ya da diğer adıyla *Mecmûâtü'l-Letâif ve Metmûratü'l Maarif*'in, yani *Mesnevi*'nin yorumu veya "Letafetlerin koleksiyonu ve Marifetin biriktiği yer" şeklinde tercüme edileceğimiz eseri kaleme almıştır.

28 Kuşpınar, İsmail Ankaravî, s. 55-57.

29 İsmail Rüşhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi – İbn'ül-Fâriz'in Kaside-i Tâiyye'si ve Şerhi* – (*Makâsîd-ı Alîyye fî Şerhi't-Tâiyye*), ed. Mehmed Demirci, İstanbul, Vefa yayınları, 2007; Abdel-Mak-soud, Belal, *İbnü'l-Fâriz ve İsmail Ankaravî'nin Kaside-i Hamriyye Şerhi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 117.

30 Saraç, Yekta M. A., "Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları," *Makâsîd-ı Alîyye fî Şerhi't-Tâiyye*, ed. Mehmed Demirci, İstanbul, Vefa yayınları, 2007, s. 445-468; Demirci, Mehmet, "İsmail Ankaravî'ye Göre Bazı Tasavvuf Terimleri," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV (2001), s. 1-8.

31 İsmail Rüşhî Ankaravî, *Fâtîha-i tesfir-i futûhât ayniye*, İstanbul, Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1328/1910. Taşbaskı halinde bulunan bu son eser aynı zamanda transkripsiyon halinde bir Yüksek Lisans Tezinde mevcuttur. Okumuş, Necedet, *Ankaravî'nin 'Nakşu'l-Fusûs Tercümesi' ve İshak ve Yûsuf Fasllarını Yorumları*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990, s. 90-217. Çağdaş Türkçe olarak: İsmail Ankaravî, *Muhyiddin İbn El-Arabî Nakş el-Fûsûs Şerhi*, ed. İlhan Kutluier, İstanbul, Kitabevi, 1995; İsmail Rüşhî Ankaravî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Nakş el-Fûsûs. Gerçeklerin Özü*, hazırlayan Ayhan Yıldırım, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005.

32 Chodkiewicz, Michel, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

33 İsmail Rüşhî Ankaravî, *Zübdetü'l-Fühûs fî Nakşî'l-Fusûs*, İstanbul, Metin Matbaası, 1328/1910, s. 9.

Osmanlı döneminde Katip Çelebi ve daha yakın bir dönemde Reynold Nicholson bu esere *Fâtihu'l-Ebyât* başlığını vermişlerse de bu yanlıştır çünkü bu başlık başka bir eserin başlığıdır. *Fâtihu'l-Ebyât*'ta *Mesnevi*'nin ilk on sekiz dizesini açıklaması yer alıyor,³⁴ oysa *Şerhü'l-Mesnevi* Rumi'nin *Mesnevi*'sinin tümünün bir şerhidir. *Meşâyih-i Osmaniye* adlı eserinde Mehmed Tâhir, Ankaravî'nin büyük şerhini *Şerh-i Mesnevi Şerif el-Müsemma Mefâtihul'l-Ebyât* başlığıyla anarken İsmail Paşa (el-Bağdâdî) *Fâtihu'l-Ebyât fî Şerhü'l-Mesnevi* olarak ondan bahseder.³⁵

Ankaravî'nin ismi yedi cilt halindeki bu eser sayesinde sufi düşüncesinde üne kavuşmuştur. 17. yüzyıldan itibaren *Mesnevi*'yi öğretmek veya yorumlamak isteyenler için Ankaravî'nin eseri temel bir araçtı, öyle ki, öğrenciye icazet verilirken bu eserin bilinmesi koşulu vardı. Türk kütüphanelerinde ve bu ülkenin dışında dağılmış bulunan elyazmalarının yüksek sayıda olması Mevlânâ'nın düşüncesinin Ankaravî bakış açısıyla yayıldığını gösterir. Aynı zamanda Osmanlı okurun, özellikle de fazla Farsça bilmiyorsa, tek başına *Mesnevi*'yi anlaması güç olması da bir etkidir. Bununla beraber Ankaravî'nin abidevi şerhi, kolayca Mevlânâ'nın dizelerine vakıf olmayı sağlamaktaydı.³⁶ Bu da Galata şeyhinin şerhinin bu denli tutulmasını açıklar.³⁷

Mesnevi'nin yedinci babı sahtedir. Tarihsel olarak bu babın 17. yüzyılda ortaya çıkması Mevleviliğin yayılmasıyla belirginleşen bu dönemde *Mesnevi*'ye gösterilen tutkunun ve Mevlânâ'nın önemini gösterir. Bu kısım tam da Ankaravî'nin beşinci cildi yazdığı dönemde ortaya çıkmıştır. Ankaravî beşinci defterin yorumuna bir giriş yazarken bu yedinci defter ortaya çıkmıştır. Şeyhi bu yedinci defterin otantik olduğunu kabul etmeye götüren nedenlerden biri de yedi sayısının "sayısal" olduğu kadar "ontolojik" olarak da mükemmelliğidir. Demek ki Ankaravî yedinci ciltte ve önceki ciltlerde

34 İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Mesnevi'nin Sırrı Dîbâce ve İlk 18 Beyit Şerhi*, ed. Semih Ceyhan ve Mustafa Topatan, İstanbul, Hayyikitap, 2008.

35 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 18; Yetik, *İsmail Ankaravî*, 1992, s. 65.

36 Koçoğlu, Turgut, "Ankaravî İsmail Rüşûhî'nin *Mesnevi* Şerhi Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Me'ârif'te *Mesnevi*'nin İlk 18 Beytinin Şerh Metodu," *Mevlânâ Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu* (30 Eylül – 01 Ekim 2 006) *Manisa*, ed. Mehmed Veysi Dörtbudak, Manisa, Mevlânâ Araştırmaları Kültür ve Sanat Derneği, 2007, s. 209-222.

37 Abdülbâki Gölpinarlı'nın (ö. 1982) bu şerhi sorgulamasının birkaç nedeni var, bunlardan biri de Ankaravî'nin Mevlânâ'nın bazı eserlerini ve Şemseddin Tebrizî'nin *Makâlât*'ını bilmesine engel olan Farsça bilmemesidir. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 143; Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 18.

toplanmış doktrinleri uzlaştırmak için yedinci cilde de yorum yazmıştır. Fakat sufi adaplarını savunmak için başka risaleler yazmışken neden Kadı-zadeliler tarafından kabul edilmek için bir yorum daha yazmaya ihtiyaç duymuştur? Bu sorunun cevabı yok. Yine de Ankaravî'nin bu yorumu yazmış olması Gölpınarlı ve Ahmet Ateş tarafından eleştirilirken Tahsin Yazıcı ve şarkiyatçı Nicholson bu eserin kıymetini fark etmişlerdi.³⁸

En eski elyazması Ankaravî'nin manevi oğlu ve ilk müstensihisi Ganem Dede'ye dayanmaktadır. Ankaravî'nin göz sorunlarından dolayı güçlüklerle görüyor olması eserlerini dikte etmeye zorlamıştır. Galata şeyhi-nin müridinin imzasını taşıyan bu elyazması³⁹ ve İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan dört elyazması⁴⁰ 1624 yılına aittir. Demek ki bu eserler Ankaravî hayattayken kaleme alınmışlar. Bu kütüphanede büyük şerhin altı cildinin eksiksiz birkaç nüshası mevcuttur.⁴¹ Türkiye'nin başka kütüphanelerinde⁴² ve başka ülkelerde⁴³ bu elyazmasının nüshaları vardır. Bu eser aynı zamanda Arapçaya tercüme edilmiştir, bu da ne kadar prestiji olduğunu gösterir; bu tercüme aslında Çengi Yusuf Dede'nin (ö. 1669) *el-Minhâj el-kavî fî Şerh el-Mesnevî* başlığı altında hazırladığı kısaltılmış bir eserdir.

Baskı sayısı, eserin yaygınlık derecesini ölçmek için önemli bir kriterdir: Bu eser beş kere Türkçe olarak baskı yapmıştır. Kahire'de Ankaravî'nin şerhi, resmi matbaalar tarafından ilk kez 1806'da, sonra iki kez (1835 ve 1845'te) tekrar basılmıştır. O dönemde henüz özel matbaaların var olmadığını düşünürsek, iktidarın bu eseri basmayı ve yaymayı seçtiği sonucuna varabiliriz. İstanbul'da 1841'de ve 1872'de devlet matbaası (Matbaa-i Âmire)

38 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 21-24; Yetik, *İsmail Ankaravî*, s. 68-75.

39 Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa 306-307. Rumi'nin Mesnevî'sinin her defteri Ganem Dede tarafından yazıya dökülmüş Ankaravî'nin bir cildini oluşturuyor. İlk iki ciltte tarih yokken üçüncü cilde 15 Şevval 1033 yani 7 Temmuz 1624 tarihi düşülmüştür.

40 Süleymaniye Kütüphanesi: Şehid Ali Paşa 1269 tarihsiz; Hâlet Efendi 204 tarih: 1625; Hâlet Efendi 274 tarihsiz; Hâlet Efendi İlavesi 79 tarih: 1626.

41 Süleymaniye Kütüphanesi: Hacı Mahmud Efendi; Hacı Mahmud Efendi 002201; Hamdiye 669; Şehid Ali Paşa 1260.

42 Eserin bulunduğu çeşitli kütüphaneler: Manisa İl Halk Kütüphanesi 513; Afyon Gedik Ahmed Paşa İl Halk Kütüphanesi.

43 Rossi, Ettore, *Elenco dei manoscritti turchi della Biblioteca Vaticana. Vaticani – Barberiniani – Borgiani – Rossiani – Chigiani*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953, s. 119-120.

tarafından basılmıştır, demek ki Osmanlı iktidarı bu eserin yayılmasını desteklemekteydi.⁴⁴

Câmiu'l-Âyât (Kuran ayetleri derlemesi) *Mesnevi*'yle yakın bağıntı içindedir. Bu eser Mevlânâ'nın eserinde geçen Kuran ayetlerinin, hadislerin ve Arapça cümlelerin bir araya toplandığı bir derlemedir. Bu eser, Ankaravî Konya'da Mevlânâ'nın türbesini ziyarette geldiğinde Şeyh I. Bostan Çelebi'nin isteği üzerine Türkçe olarak yazılmıştır. Bu gençlik eseri, büyük şerhten ve *Mesnevi*'nin ilk on sekiz dizesini yorumladığı eserden önce gelir.⁴⁵

Müritlerinin isteği üzerine yazılmış olan bu eser Mevlânâ'nın Ankaravî yorumunu anlamak için homojen bir bütünlük sağlar. Yazar zaten üç eserini okurlarının kullanımı için birer araç olarak tanıtmıştır: tıpkı inci ve mercanların bulunduğu iki denizin birbirine kavuşup birbirine karışması (Kuran 55, 19) gibi *Câmiu'l-Âyât* ve *Fâtihu'l-Ebyât* da *Şerhü'l Mesnevi*'de birbirine kavuşur fakat karışmazlar.

Bu dizinin dördüncü eseri olan *Hall-i Muşkilât-ı Mesnevi*, *Mesnevi*'deki zorlukları açıklar ve Mevlânâ'nın eserinin en karanlık yerlerini okur için anlaşılır hale getirmeye çalışır.⁴⁶ *Simât'ul-Mükînîn* (Emin insanların sırası) *Mesnevi*'nin girişinin kelimesi kelimesine Arapça şerhidir. Arapça dilindeki ustalığı ve dilsel ifadelerdeki özeni İsmail Ankaravî'nin çok başarılı olduğu alanlardı.

MEVLEVİ TARİKATINA SÜLÜK

Galata şeyhinin ikinci büyük edebi türü, Mevlevi yaşam tarzını ve sufi adablarını tarif eden ve bunları savunan eserlerdir. Savunmacı faaliyeti yalnızca semayla sınırlı kalmamıştır; aslında bizleri Mevlevi seyr ü sülûkun bazı yönleri hakkında aydınlatır. Ankaravî iki cephede mücadele vermiştir: dıştaki düşman ve içerden muhaliflere savlar sağlayan sahte sufiler. Görevini yerine getirmek için saldırılara karşı koyacak ve müritlerini ikna edecek kadar geniş bir sufi kültüre ihtiyacı olmuştur. Mevlevi tarikatıyla ilgili eserlerini iki kategoriye ayırabiliriz. Birincisi adabları savunmak için

44 Mısır'da üç kez: sırayla 1221/1806, 1241/1845 ve 1251/1835'te. İstanbul'da iki kez yayınlanmıştır: 1257/1841 ve 1289/1872'de.

45 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 26-27; Yetik, *İsmail Ankaravî*, s. 91-93.

46 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 35-36; Yetik, *İsmail Ankaravî*, s. 109-111.

yazılan risaleler: 1617'de semaya ve devrana yönelik eleştiri ve itirazlara cevap vermek üzere yazılmış olan *Risale'tül-Hüccet'ül-sema* (sema müdafası risalesi); Arapça kaleme alınıp Türkçeye⁴⁷ tercüme edilmiş, Şeyh İbrahim (ö. 1623) adıyla bilinen önemli bir vaizin itirazlarına karşı yazılmış olan *Er-Risale'tü't-Tenzihîye fî şe'ni'l-Mevlevîye*⁴⁸ (Mevlevîlerle ilgili saydamlık risalesi). Ankaravî Mevlevî tarikatının ayinlerinin geçerliliğini göstererek karşı koymuştur. Bir giriş metninden sonra Galata şeyhi –üç risale ve beş cevapla ve peygamberin sünnetine dayanarak– Hz. Muhammed'in raks eden Etiyopyalıları müdahale etmediği örneğini verip semanın geçerliliğini ispatlamaya çalışmıştır.

Bu risalenin Arapça ve Türkçe elyazmaları vardır, tercümesi 19. yüzyıla aittir.⁴⁹

Türkçe⁵⁰ yazılmış olan *Risale-i Usûl-i Tarikat-ı Mevlânâ* (Mevlânâ'nın yolunun temelleri risalesi) tarikata intisap etmek için gerekli koşul ve özelliklerle ilgili bir soruya cevaptır. Ankaravî başka alanlara da müdahale etmiştir. Mevlevî adapları, müridin görev ve davranış biçimleri, semaya girme, bütün bunlar yazarımızın ilgilendiği konulardandır. Seyr ü sülûk silsilesini peygamberin damadı ve dördüncü halife olan Hz. Ali b. Ebû Tâlib'e dayandırmıştır.⁵¹

Risale fî Hakk-ı Sema-i Mevlevî, semayla ilgili olup Ankaravî'nin bazı risalelerine gönderme yapar. Bir edisyon kritik, diğer eserlere göre bu elyazmasının sahilliğini ortaya koyabilir. Bu da imkânsız değil, çünkü

47 İsmail Rüşhî Ankaravî, *Er-Risâletü't-Tenzihîye fî şe'ni'l-Mevlevîye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa 365.

48 İsmail Rüşhî Ankaravî, *Tercemetü'r-Risâletü't-Tenzihîye fî şe'ni'l-Mevlevîye*, Ankara Adnan Ötiken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 4268/2, ff. 200b-228a.

49 Yetik, Brockelmann'ın Arap edebiyatı tarihi eserinin ikinci cildinde Ankaravî'nin risalesini yayınladığını ileri sürmüştür. Brockelmann aslında bu eserin Leyde Kütüphanesinde de bulunduğunu sadece belirtmiştir. Bkz. Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 34; Yetik, *İsmail Ankaravî*, s. 89-90; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur*, c. 5, Leiden, Brill, 1937-1949, cl. II, s. 590.

50 İsmail Rüşhî Ankaravî, *Usûl-i tarîkât-ı va bi'at li-l-şeyh İsmail al-Ankaravî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa 351, ff. 1-7; Galitekin, Ahmed Nezi, "İsmail Rüşhî Ankaravî ve Risale-i Muhtasara-i Müfide-i Usûl-i Tahikat-i Nâzenin," *Yedi İklim*, 8 (1994), n. 56, s. 92-95.

51 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 39-40; Yetik, *İsmail Ankaravî*, s. 111-113. Alberto Fabio Ambrosio, "Écrire et décrire la confrérie Mevleviyye entre le XVIème et le XVIIème siècle," *Le soufisme à l'époque ottomane*, Rachida Chih ve Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), Le Caire, Institut Français d'archéologie orientale, 2010, s. 275-290.

Vatikan kütüphanesinde Ankaravî'nin aynı eser derlemesinde iki folyoda *Divan* yer alıyor.⁵²

Konusundan dolayı çok az farklı olmasına rağmen yine aynı edebi türün içinde yer alan *Risale-i Uyun-i isnaaşer* (On iki hal risalesi)⁵³ Türkçe kaleme alınmıştır ama Arapça ve Farsça dizeler içermektedir. Vâridat, yani ilham alınmış sözler şeklinde tasarlanmış olan bu eserde Ankaravî sufilerin farklı durumlarında ruhun arınması (*tahtir-i televvüsât*) gibi manevi hallerle ilgili kısa bilgiler sunar. Temel imge insanların günahlarını silen su imgesidir. Sufi genelde kalben sahip olduğu şeyleri verip Allah'a doğru yönelir. Kalbinden yayılan hikmet kardeşlerine ve müritlerine sunulur ki Allah'ı arayanlar bu kaynağı bilsinler. Ele alınan konulara yazarın Farsça kaleme aldığı dizeler eşlik eder.

Ankaravî sürekli sufilerin adaplarının İslam geleneğinde kök saldıgını göstermeye çalışmıştır, dolayısıyla risalelerinin ilk niyeti savunmacıdır.

Ankaravî'nin Mevlevî tarikatıyla ilgili ikinci yazı kategorisi sentez eserlerden oluşur. Bunlar birkaç metinle sınırlıdır: *Derecâtü's-Sâlikîn* (Seyr ü şülûk'un dereceleri), *Sülûknâme-i Şeyh İsmail* (Şeyh İsmailin yoluna giriş), *Nisâbü'l-Mevlevî* (Mevlevî temel) ve *Minhâcü'l-fukarâ* (Derviş için yol).

Son iki eser Mevlevî tarikatıyla ilgiliyken birinci risale Abdullah Ensârî'nin (ö. 1089) *Menâzil el-Sâ'irîn*'ini inceden inceye ele aldığı bir eserdir. İsmail Ankaravî, Ensârî'nin belirlediği mistik seyr ü şülûk'un merhalelerini temel almıştır ve bunları İbn Arabî ve Mevlânâ'nın doktrininden alınlarla zenginleştirmiştir. Aynı şemayı *Minhâcü'l-Fukarâ*'da da görebiliriz.

Ankaravî *Sülûknâme-i Şeyh İsmail*'de zikri, bunun nasıl yapılacağını ve Hasan el-Basrî, Cüneyt el-Bağdadî, İbn Arabî ve Mevlânâ gibi mübarek sufilerin ruhlarına nasıl başvurulacağını tarif etmiştir.⁵⁴

Nisâbü'l-Mevlevî (Mevlevî temel) 1631'de, yazarının öldüğü yıl yazılmış ve muhtemelen de onun son çalışması olmuştur. Ankaravî, bu eseri, Mevlevî tarikatı konusunda bir eser yazmasını isteyen Şeyhülislam Yahyâ Efendi'nin (1643) talebi üzere yazmıştır. İşlenen temalar ve kullanılan yapı

52 Rossi, Ettore, *Elenco dei manoscritti turchi della Biblioteca Vaticana*, s. 118-119.

53 İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Risale-i Uyun-i isnaaşer*, Vat. Turco 137/2, ff. 369-372.

54 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 38-41; Yetik, *İsmail Ankaravî*, s. 113-115.

derviş kılavuzunun kine benziyor olsa da bu kitabın amacı farklıdır. *Nisâbü'l-Mevlevî*'nin *Tahir'ül-Mevlevî*'ye göre hazırlanmış modern Türkçe bir versiyonu bulunuyor.⁵⁵ Üç büyük kısma ayrılmış olan *Nisâbü'l-Mevlevî*'nin birinci kısmında Galata şeyhi tarikayı, ikinci kısmında şeriat ile yolun karşılıklı münasebetini; ve son olarak *Menâzil el-Sâ'irin*'den ilham alınmış mistik halleri yazıya dökmüştür.

MINHÂCÜ'L-FUKARÂ

Mesnevi şerhi ile birlikte Ankaravî'nin şaheseri *Minhâcü'l-fukarâ*'dır. Mevlevilerin kutsal sema ve devranının savunma risalesi olan *Hüccetü'l-sema* ona eşlik eder.

Önce *Minhâcü'l-fukarâ* ardından da *Hüccet'ül-sema* Mevlevi adaptasyonu ile ilgili burada sunduğumuz çözümlemelerde kullanılan iki temel kaynaktır. Bu iki eseri seçmemizdeki neden bu iki eserin yayınlarını temel alır: ikisi de aynı anda 19. yüzyılda iki ayrı yerde yayınlanmışlardır. Bu iki eserin yayınlanmasındaki eşzamanlılık, fark edilmiş içsel bir yakınlığı ortaya koyar.

Bu iki eser de yazarın ve 17. yüzyıldaki Mevlevi dervişlerin düşüncelerinin tümünü ifade etmez. Daha çok tarikatın mistik evrenine biraz olsun girmeyi sağlar. Burada yazarın kısmi düşüncesi ve bir düşüncüyü aktarma niyeti kendini ifade eder.

MEVLEVİLER İÇİN BİR KILAVUZ

Minhâcü'l-fukarâ ya da Fukaranın yolu, yazarı tam mevkisinin zirvesindeyken muhtemelen 1619'da⁵⁶ ve 1624'te⁵⁷ yazılmış olmalı. Yazar, yoldan çıkmalara karşı Mevlevi yolunu tanımlamak ve yapılandırmak için kalemi eline alma zorunluluğunu hissetmiştir. Bazı dervişler sadece günlük ihtiyaçlarını karşılamak için tarikata girmişlerdi; yolu ve adetleri bilmemek-

55 Târih el-Mevlevî, *Nisâbü'l-Mevlevî* Tercümesi, Marmara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma 769; Şeyh İsmail Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî. Mevlevîlik Yolunun Esasları*, Bekir Şahin (ed.), İstanbul, Damla Yayınevi, 2007; İsmâil Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî (Tasavvufî Konulara Göre Mesnevi'den Seçmeler)*, Yakup Şafak (ed.), İbrahim Kunt, Konya, Tekin Kitabevi, 2005; Galitekin, Ahmet Nezih, "Tahirü'l-Mevlevî'nin 'Nisâbü'l-Mevlevî' Tercümesi," *Yedi İklim*, 5 (1993) n. 38, s. 93-94.

56 Yetik, Erhan, "Minhâcü'l-fukarâ," *DİA*, vol. 30, 2005, s. 108-109.

57 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 28. Kuşpınar bu tarihi Kâtip Çelebi'nin Keşfü'z-Zunûn'una göre ileri sürmüştür, c. 1, s. 1877, oysa Yetik esere bir yazılış tarihi vermemiştir.

teydiler. Başkaları ise kısmi bir bilgiye sahip olmakla birlikte adaplardan habersizdiler. Aynı zamanda tarikatta dini ilimleri bilmelerine rağmen doğru yoldan sapmış kişiler de vardı:

Gördüm ki, ekser hey'etimizde ve şekil ve sûretimizde olan fukarâ, ol sultânü'l-evliyâ ve burhânü'l-asfiyâ ve ünvânü'l-etkiya, ya'nî Mevlânâ ve melve'l-ârfın hazretlerinin zâhib olduğu tarîka-i aliiyye muhâlif gitmiş ve tarîka-i Mevleviyye onu zu'm etmiş, her biri ol hazretin kelimât-ı kudsiyesiyle meşreb ve mezheblerine hüccet kılp varta-i ibâhata yetmiş, kimisi tebdîl-i şekl li-ecli-ekl eylemiş ve ni'met-i sülûkden ve lezzet-i su'lûkden bi-behre kalmış; ve ba'zısı dahi ilim ve ma'rifetden şecer-i bilâ-semer gibi hâli' olup şeriat ve tarikâtı bilmemiş ve âdâb ve erkân nedir duymamış; ve ba'zıları hi gerçi bu zikr olunan sıfatlardan terakkî edip ilim ve ma'rifet tahsîl kılmış ve âdâb-ı şeriat ve tarikata min-vechin vâkıf olmuş.⁵⁸

Bu kılavuzu yazma isteği, tarikata bağlı bazı sufilerin –Ankaravî'ye göre– yetersizliğinden ileri gelmiştir. Fakat Ankaravî'nin meydana getireceği şey maşukla birleşme arzusunda olan bütün Mevleviler için gerçek bir risale olacaktı.

Minhâcü'l-fukarâ, elyazmalarının⁵⁹ ve baskı yayınlarının yüksek sayısının teyit ettiği olağanüstü bir yayılmaya şahit olmuştur. 19. yüzyılda eserin iki baskısı vardı: Biri 1840'ta Mısır, Bulak'ta ve ikincisi de Rıza Efendi tarafından İstanbul'da, 1869'da yayınlanmıştır; iki baskı da içerik olarak aynıdır, sadece tipografyadan kaynaklanan sayfa numaralaması farklıdır. Bu eserler 19. ve 20. yüzyıllarda Mevleviler tarafından okunmuş ve yorumlanmıştır. *Minhâcü'l-fukarâ* metninin sadeleştirilmiş bir Türkçe nüshasını Saadedtin Ekici'ye, yakın bir dönemde Rıza Efendi'nin baskısından yola çıkarak yapılan kritik bir transkripsiyonunu da Safi Arpaguş'a borçluyuz.

⁵⁸ Ankaravî, MF 1a, s. 3; Ankaravî, MF 3, s. 20; Ankaravî, MF 2, s. 15. "Bazıları heyetimize sırf tarikamızın sağladığı yiyeceği bulmak için girmişler ve lezzete gark olmuşlardır. Fakat bunlar nimeti sülûktan bihaber kalmışlar. Daha bazıları tıpkı meyvessiz bir ağaç gibi marifetten ve ilimden uzak kalmışlar. Onlar şeriat ve tarikat bilmemiş, âdâp ve erkan duymamışlar."

⁵⁹ Yetik, *İsmail Ankaravî*, s. 126-127.

Kılavuza başlık olarak kullanılan *Minhâcü'l-fukarâ* ifadesi iki anlama gelebilir: “fakirler,” yani sufiler için bir yol anlamına gelebilir ve yol gösterici işaret olarak yöntem kavramını ifade ediyor olabilir. Bu nedenle eserin başlığı zaman zaman “Fakirlerin yolu” zaman zaman da “sufiler için yöntem” şeklinde tercüme edilir. Fakir kelimesi Ankaravî’nin dilinde dervişlere işaret eder. Eline kalemi alma nedeni kuşkusuz Mevlevî müritlerine seslenmek içindi. Bu kelime aynı zamanda “yoksul” anlamına gelir. Ankaravî’nin Kılavuzunun Melâmî eğilimli bazı bölümlerinde bu kelimeyi “derviş” ile değil de fakirle karşılamak gerekiyor. Anadolu pek çok kalender, dilenci ve dolayısıyla sefil derviş görmüştür. Dolayısıyla o dönemin Osmanlı okuru için bu kelime çok önemli bir dinî boyut kazanır.

Kuran ve bazı tefsirleri, sufiler için her türlü söylemin ana çizgisini oluşturur. Ankaravî buna bağlı kalmıştır. Mevlevî dervişlerin adap ve idraklerinin doğrudan Hz. Peygambere dayanan sünnetinden südür eden sonuçlardır. Ankaravî sık sık ikinci halife olan Hz. Ömer ibn Hattâb’a ve ashaptan Ebu Hüreyre’ye⁶⁰ gönderme yapmıştır ve bu göndermelerde *sahih* olarak kabul edilen Buhârî’nin (ö. 870) ve Müslim’in (ö. 875)⁶¹ hadis derlemelerini kullanmıştır.

Ankaravî’nin burada sergilediği yöntem sadece kendi mistik doktrinini özetlemekle kalmayıp belli bir sufi geleneğine de değinir. Tarikatın değerini ispatlamak için Kuran ile bağdaştırdığı büyük sufi yazarlardan yola çıkmıştır. Ankaravî’ye bir Mevlevinin hayatıyla sünnetin bağdaştığını göstermesini sağlayan metinler arasında şüphesiz Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sini ve İbn Arabî’nin *Futûhât el-Mekkiyye*’sini bulmaktayız. Ankaravî *Minhâcü'l-fukarâ*’da bu çok önemli iki eseri sık sık zikreder. Alıntılarının sayısı ile ilgili olarak Yetik 1869’da İstanbul’da yayınlanan *Minhâcü'l-fukarâ*’nın versiyonunda iki yüz seksen bir sayfanın yüz on beşinde *Mesnevî*’den alıntılar bulunduğunu ve altmış yedi sayfasında da İbn Arabî’nin *Futûhat el-Mekkiyye*’sinden alıntılar olduğunu fark etmiştir. *Mesnevî*’nin bu eserde büyük bir rol oynadığı apaçiktır. Ankaravî’nin düşünceleri tarikatın kurucu-

⁶⁰ Ankaravî, MF 1b, s. 96; Ankaravî, MF 3, s. 176.

⁶¹ Ankaravî, MF 1b, s. 134; Ankaravî, MF 3, s. 241.

sunun metinleriyle ve özel bir statüye sahip olan İbn Arabî'nin metinleriyle işlenmişti. Ankaravî Arapça lakabı Şeyh-ül Ekber ya da "Şeyh Hazretleri bu-
yururlar ki" gibi ifadeler kullanarak ona atıfta bulunur.⁶²

Ankaravî tarafından zikredilen en eski mistikler arasında şu isimler yer almaktadır: Zû'l-Nûn el-Misrî (ö. 859), Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö. 874),⁶³ Hallâc (ö. 922), Cüneyt el-Bağdâdî (ö. 910), Ebû Bekr el-Şibli (ö. 945), İbn 'Atâ' (ö. 921-922 veya 923-924), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 996), Gazâlî (ö. 1111), Ebû el-Kâsim el-Kuşayrî (ö. 1072), 'Abdullah el-Ensârî (ö. 1088), el-Kâşânî (ö. 1329), Şihabeddin Sühreverdî (ö. 1234). Ankaravîci yöntemin sufiliğin çok önemli temsilcilerini temel aldığı kabul etmek lazım. Galata şeyhi, seriattan uzaklaşmadan, özellikle klasik olarak kabul edilmiş –yani 9. , 10. ve 13. yüzyılların– mistik yazarlarına başvurmuştur. Bu anlamda peygamberin sünneti ile sufi geleneğin bir sentezinden bahsedebiliriz, ama bu sentez aynı zamanda da dervişin kullanımı içindi.

ESERİN İÇ YAPISI

Minhâcû'l-fukarâ üç kısımdan oluşur. Bu üçlü yapı, Ankaravî'ye göre Mevlevî idealinin anlaşılması için çok önemli bir işarettir. Mevlevîler için temel kriterleri temsil eden tarikat (yol), şeriat (yasa) ve hakikat, tasavvufdaki ve Mevlânâ'nın düşüncesindeki klasik üçlü yapıyı meydana getirir. *Mesnevî*'yi oluşturan defterlerin beşincisinin girişinde Mevlânâ tarikat, şeriat, hakikat arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklamıştır. Ankaravî bu sunum şekline sadık kalarak kendi yorumunu sunmuştur. Ankaravîci yöntemin her bir kısmı on alt bölümden oluşur, bu da biraz geometrik bir yapı ortaya çıkartır. Bu yapı her şeyden önce dervişlerin pratik ve teorik eğitimlerini sağlamayı hedeflemektedir. Eserin bu iç oluşum şeklinin düzenli olması metinlerin akılda kalmasını kolaylaştırmaktaydı.

Yazarımızı, birinci kısımda tarikatı ve adaplarını ele alır. Mevlevî dervişin mistik evrenini anlamak için en çok bu kısma yoğunlaşacağız. On alt bölümde yazar tarikatın portresini tarif etmiştir. Oluşturduğu tablo son derece kullanışlı ve doktrinerdir. İlk önce halife, şeyh, irşat gibi tarikatın

62 Ankaravî, MF 1b, s. 38; Ankaravî, MF 3, s. 79; Yetik, *İsmail Ankaravî*, s. 132.

63 Kılavuz boyunca Ankaravî tarafından on bir kez zikredilmiştir.

başındaki kişi için kullanılan ve daha teorik olan kavramlardan, hırka, tekke hayatı, tekke dışındaki hayat, fiziki ve manevi yolculuk, tekke ziyareti gibi kavramlara geçer ve nihayet son iki alt bölümde sema ve mukabeleyi (dervişlerin semanın gücünü birlikte tecrübe ettikleri tarikat üyelerinin bir araya gelişi) ele alır. Ankaravî bu adapların temelini sünnette yer aldığını açıklar; dervişin adetleri ve yaşam tarzı şeriatın bağımsız değildir. Bu konuları ikinci kısımda derinleştirecektir.

İkinci bölüm şeriatın sırlarıyla ilgilidir. Burada tamamen zahiri bir şeriat söz konusu değildir. Şahadetten yola çıkarak Ankaravî İslamın temelini teşkil eden imanın beş şartını ele alır, fakat her birinin yorumunda daha ileri gitmeyi amaçlar. Müslümanın günlük hayatını şekillendiren ve her birine bir alt bölüm ayırdığı beş ilkeye (tevhid, salavat, zekat, kıyâm, hac) Galata şeyhi üç alt bölüm daha eklemiştir: birinde şeriat ve sünnet ışıığında bekâr ve evli dervişin durumunu yorumlamış; ikinci alt bölümde geçinmek için çalışanı överken dileneni kınamış; üçüncüde de manevi ölüm kavramını nefsin ölümü olarak yorumlayarak bu kavramı derinleştirmiştir. Bu ikinci bölüm, Ankaravî'nin şeriata göre Mevlevî adaplarını nasıl yorumladığını anlamak için çok değerli bilgiler sunar. Elbette İslamın beş şartını tanımlamıştır, fakat bunu, bu şartları daha genel dini ve manevi bir hayatın içinde ele alarak yapmıştır. İnsanın manevi bir derinliğe atıldığı ve olmazsa mistik hayatın imkânsız olduğu temele beş farzı yerleştirerek aslında şeriati manevileştirmiştir.

Tarikattan ve şeriatın sırlarından sonra sıra seyr ü sülûk'a gelir ve Ankaravî dervişin aradığıyla birleşmeye ulaşması için gerekli olan dereceleri sayar. Son on bölümde şeyh hakikate ulaşmanın en emin yolu olan kemalin yüz farklı derecesini açıklamaya koyulur. Her birinin bir isme sahip olduğu yüz derecenin seksen sekizi Ensârî'nin *Menâzil el-Sâ'irin*'inden bire bir alıntılanmıştır. Dış yapısı veya alıntılarıyla olsun üçüncü bölüm 11. yüzyıl sufiliği Hanbeli şeyhinin düşüncesine göre şekillenmiştir. Ensârî'nin eserinde ilk on iki merhale arasında yer almayan sema ve zikrin, Ankaravî'nin yöntemiyle birinci bölümde ele alınırken, üçüncü bölümde diğer merhalelerin yanında yer almadıklarını fark etmek ilginçtir. Sayfa sayısı olarak bu üçüncü bölüm en fazla olanıdır, fakat bir otoritenin doktrininin tekrarından

başka bir şey değildir. Dolayısıyla Allah'a giden içsel yolla, bunu açıklayan adap ve idraklerle ilgili olan bu üçüncü bölümü fazla işlemeyeceğiz.

BİR MEVLEVİ ÜÇLEMESİ (TRİLOJİ)

Minhâcû'l-fukarâ'da Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî*'deki yapıyı aynen kullanmıştır. Şeriat ve sırları bir anlamda eserin merkezi ve yolun kalbidir: bir yandan zahiri ibadetlerden oluşurken, diğer yandan da bu yüz derecesinden dolayı daha derunîdir. Böylelikle bu yapı, bağnaz vaizlerden gelen bütün eleştirilere cevaben şeriatın üstlendiği merkezi rolü açıklar. Müslümanın ve dervişin hayatının bu düzeni başa tariki ve adaplarını korur: Yani şeriatı ve en derunî olarak içerdiği her şeyi yaşamak için, sonunda Maşuk'la Bütünleşmeye kavuşmak için somut yol olarak Tarik'e bağlı olan değer. Merkezden kenara bakıldığında bu süreç adap ve yola göre önceliği şeriata verir.

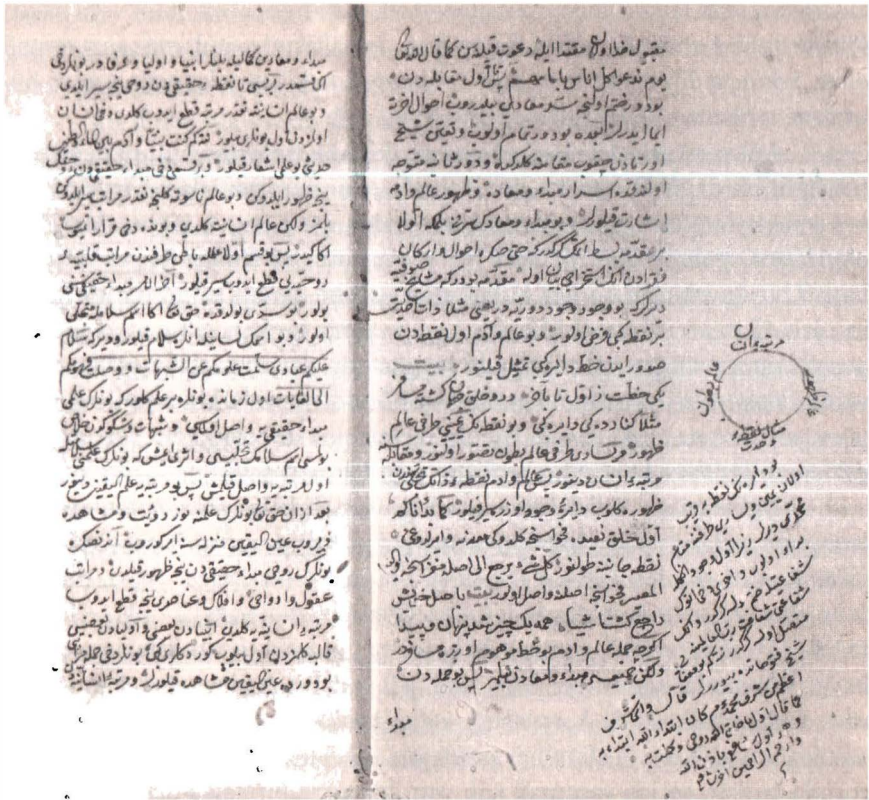
Kesit şeklindeki –tarikat, şeriat, sülûk– yapı açısından birinci sıra tarikat ve adaplarına aittir, çünkü yüz dereceyle ifade olunan birleyici yola ulaşmak için şeriatın sırlarını açan tarikat ve adaplardır. Burada iki okuma da mümkündür, çünkü Ankaravî'nin kendisi birinci ve ikinci bölümün sonuncu yani onuncu alt bölümünde bütün sırları açıklamak üzere yeni bir kitaba başlamak için kalemi eline alması gerektiğini söyler.⁶⁴ Ve ikinci bölümün onuncu alt bölümünde “ölmeden ölmek” ifadesinin anlamını açıkladıktan sonra Allah'la insanı ayıran örtüyle bir sonraki bölümde bahsi geçen yüz derece arasında bir benzerlik kurar.⁶⁵

Bu yöntemin şeması kendi içinde ele alındığında fazlasıyla hareketli olan bir dönemde sufînin antropoloji ve adap sistemini anlamak için son derece anlamlıdır.

Galata şeyhine göre seyr ü sülûk kavramını şekillendiren bu üçleme, dervişlerin adaplarıyla ilgili her türlü yaklaşımın başlangıç noktasıdır. Bununla beraber Ankaravî, Mevlânâ'nın şeriat, tarikat ve birleşme arasındaki dengeyi ve bunların birbirlerine göre nasıl etkileştiklerini açıkladığı

64 Ankaravî, MF 1a, s. 75-76; Ankaravî, MF 3, s. 139; Ankaravî, MF 2, s. 118.

65 Ankaravî, MF 1a, s. 138; Ankaravî, MF 3, s. 252-253; Ankaravî, MF 2, s. 211.



Resim 8. Minhâcûl-fukarâ'dan iki sayfa

Mesnevi'nin⁶⁶ beşinci bölümünün önsözünde sunduğu sırayı takip etmemiştir. Mevlânâ'nın düşüncesinde şariat yolu (tarikâtı) gösteren bir kandle benzer: yolcu yolun sonuna ulaştığında, hakikate yani birleşmeye ulaşır. Yol arayanın aradığına ulaşmasını sağlayan yolu hazırlayan şeriattır. Mevlânâ bu münasebeti bakırın altına dönüşmesine benzetir ya da hastanın hekimin ilaçlarıyla iyileşmesine benzetir. Birinci durumda yasaları ve kuralları-

66 Mawlânâ Jalâl al-Dîn Muhammad Balkhî Rûmî, *Mathnawî Ma'nawî*, Tahrân, 1378, s. 726-727; Jalâl-Od-Dîn Rûmî, *Mathnawî. La Quête de l'Absolu*, s. 1979-1081.

la simya şeriatı temsil eder; dönüştüren etken, kimyasal etkenler veya bakırın felsefe taşına sürtme eylemi de tarikatı, kuralların uygulanmasını temsil eder. Sonuçta dönüşüm üründür. Dolayısıyla hakikate ulaşmak, şeriatı bilmek ve tarikatta onu uygulamak anlamına gelir.

Ankaravî şeriat ile tarikat arasındaki münasebetin yönünü değiştirerek hafif bir değişiklik yapmıştır. Aslında *Mesnevi*'yi yazarken Mevlânâ'nın bakış açısıyla yöntemini Ankaravî'ninkinden ayırt etmek lazım. Mevlânâ, okurlarına teolojik olan manevi bir yaşam düzeni sunar. Şeriat İslamda hayati bir önem taşır ve her Müslüman için bu şeriatı kabul etmek kadiri mutlak Allah'a itaat etmek anlamına gelir. Şeriat tarikata götürür ve manevi gerçekleşmeye doğru yol alırken de yol gösterir. Şeriat, başta ve yol boyunca vardır, tıpkı yolu aydınlatan kandil gibi,⁶⁷ kandilsiz yolu bulamayacağımıza göre, şeriatsız da tarikatta yapılan bütün yolculuklar boşunadır. Manevi gerçeğe şeriat ve bunun bir tarikatta uygulanması sayesinde elde edilir.

Ankaravî'nin önsözünde sunduğu sıralama ise antropolojiktir. Galata şeyhi, yıllar geçtikçe Mevlevî tarikatına girmiş yeni mürit nesillerle karşılaşmış olduğunu itiraf eder. İntisap etmek için bir tarikatın eşliğini geçen inananların somut durumları zihninde netti. Gözlemlediği vakalar çok çeşitliydi. Demek ki Ankaravî'nin risalesinin başlangıç noktası tecrübedir: inançlı bir hayatın başında, somut bir durumda, yol var. Bu risaleyi yazarken Ankaravî, Galata tekkesinde karşılaştığı zaten tarikatta olan ve Mevlevî seyr ü sülûkunun sırlarını keşfetmeyi arzulayan müritleri aklına getirir.⁶⁸ Bu durumda tarikat, şeriatı yaşamak için yeni bir tarza bir açılış olarak tasavvur edilir: Harften vazgeçmeden derviş şeriatın kemaline ulaşmalı. Dolayısıyla tarikat, bu ruh halinde yaşayan kişiye birleyici buluşmaya ulaşma olanağı sağlayarak kemalinde şeriatı somut olarak yaşama tarzıdır. Önsözünde Ankaravî Mevlânâ'nın düşüncesini yorumlayarak yalnızca alıntılıyıp kitabının düzenine uygulamamıştır.⁶⁹ Demek ki Ankaravî, nasıl sadık bir Müslüman olunacağını göstermek üzere şeriatın kemaline ulaşmak için tarikata giren, şeriatın farzlarını tam olarak bilmeden iman etmiş olan Müslümanlara ses-

67 Jalâl-Od-Din Rûmî, *Mathnawî. La Quête de l'Absolu*, s. 1079.

68 Ankaravî, MF 1a, s. 3; Ankaravî, MF 3, s. 20; Ankaravî, MF 2, s. 16.

69 Ankaravî, MF 1a, s. 8-9; Ankaravî, MF 3, 2008, s. 28-29; Ankaravî, MF 2, s. 22-23.

lenmiştir. Zaten tarikatta bulunan dervişler için tarikatın hedefi şeriatı uygulamaktır. İşte bu nedenle Ankaravî pedagojik olarak yeni müritleri mistik yolun gizemlerine açma niyetindedir.

Bu durumda eserin iki okuma şekli mümkündür: sıradan mümin için bu okuma, ister derviş olsun ister herhangi bir Müslüman olsun, temel görevlerin akılda tutulmasına yarayan bir hatırlatma defteri yerine geçer; takvalı Müslüman içinse dinsel olgunlaşmanın seyr ü sülûk sırlarına yeniden açılmayı temsil eder. Ankaravî'nin Mevlânâ'nın sunduğu yapıya getirdiği farklı bakış açısını göz önünde bulundurursak ikinci okuma daha olası görünmekte. Aslında değişen şey tarihsel bağlamdır. Ne kadar esnek olursa olsun bir tarikata mensup olmak zamanla daha sabit bir anlam kazanacaktı ve hatta bazı insanlar bu dini yapının içine kabul edilmeyi özellikle maddi yönden dertsiz bir hayatın güvencesi olarak algılamaya başlayacaklardı. Oysa tarikat insanları sufiliğin şu veya bu ifadesiyle belirginleşen örf adetiyle ayrışması gerekirdi. İsmail Ankaravî'yi bakış açısını değiştirmeye götüren kaygı dervişlerin eğitime gösterdiği özendir. Tarikatın karşısına şeriatı koyma riski hâlâ mevcuttu ve Ankaravî bundan sakınmak gerektiğini hatırlatmıştır. Başka bir deyişle böyle bir boşluğun bırakılması derviş sahte bir özgürlüğün uçurumuna götüren bir yola geçit vermiş olurdu (*bahr-ı delâlet ve mâsiyet-i gark*).⁷⁰ Gerçekten de Ankaravî muhaliflerine karşı bu noktada hatalı görünmek istememekteydi. Bu nedenle *Minhâcû'l-fukarâ*'da sürekli tekrarladığı şeriatın uygulanmasına sadık kalınması talimatı her tür-lü seyr ü sülûk için bir önkoşuldu.

Tutucuların tarikatlara karşı yönlendirdikleri saldırılar, bazı Mevlevilerin kendi geleneklerini bilmediklerini göz önünde tutarsak temelsiz değildi. *Minhâcû'l-fukarâ*'nın birinci bölümü temel adaplarına ayrılmıştır.⁷¹ Adap ve erkân Mevlevilerin hayatlarını şekillendiren adet ve ilkelerdir. Edep kelimesi geçen yüzyıllarla çok değişip geniş bir semantik alanı kuşatmıştır. "Bu kelimenin tarihi, İslam öncesinden günümüze Arapçılığın gelişimini 'ilm ve din kelimelerinden daha iyi yansıtır."⁷² Başlarda bu kelime alışkan-

70 Ankaravî, MF 1a, s. 9.

71 Ankaravî, MF 1a, s. 11-76; Ankaravî, MF 3, s. 34-139; Ankaravî, MF 2, s. 29-118.

72 Gabrieli, Francesco, "Adab," *E.I.* 2, c. I, 1960, s.180-181; Nasrat, Abdul-Rahman, "The Semantic of Adab in Arabic," *al-Shajarah*, 2 (1997), n. 2, s. 189-207.

lık, atalardan miras alınan davranış normları gibi anlamlara sahipken daha sonra medenî, kibar, iyi eğitim almış anlamlarına varacaktı. Bununla beraber hicri birinci asırda dindışı bilgi ve kültür ve buradan da şiir, düz yazı sanatı anlamını kazanmıştır. Mevlevî yaşam tarzına uygulandığında Ankaravî muhtemelen bunu, dervişin hayatı için esas olan dini adet anlamında kullanmıştır. Adap kelimesi, tarikatsal bir görevin yerine getirilmesi açısından sufi adetleri anlamına varmıştır.⁷³ Çünkü Galata şeyhi adaba, erkân ve esrarları da –yolun ilke ve sırları– eklemiştir. *Minhâcû'l-fukarâ'da* adap manevî eğitimini gerçekleştirmek için müridin yerine getirmesi gereken bir davranış kuralıdır. Ankaravî bu kelimeyi *Kitâb âdab el-murîdîn*'in yazarı Necip Sühreverdî'nin adaba verdiği anlama yakın bir anlamda kullanır.⁷⁴

Galata şeyhi müride on altı bölümde tarik hakkında ayrıntılı bilgi sunar. Bazı alt bölümlerin hem pratik hem de sembolik yönleri vardır, örneğin semayı veya tarikatın temel ayinlerinden mukabeleyi konu alan alt bölüm gibi; başka alt bölümler ise edinilmesi gereken davranışları açıklar. Sufi erdemlerini algılayanın bir tarzıdır. Birinci alt bölümde örneğin şeyh bir Mevlevî ile bir Melamî'nin yaşamları arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri ele alır. Burada geniş anlamda 17. yüzyıla ait bir dervişin manevî adap ve idrak evreni söz konusudur.

İkinci bölüm⁷⁵ İslam dininin beş farzını ele almakla birlikte adaplar konusunu da işler. Bu adaplar bütün inananlar için farzdır: şahadet, namaz, zekât, oruç ve hac. Ankaravî bütün Müslümanlarca bilinen veriler olarak bunlara gönderme yapmış ve bunların manevî bir yorumunu sunmuştur. Bağnaz hareketler sufileri mezhep dışı olmakla suçlamaktaydılar. Ankaravî saliki [bir yola girmiş olanı] bütün ayrıntılarıyla şeriatı uygulamaktan vazgeçmeden bunları [şeriatı] mükemmel bir maneviyat içinde gerçekleştirmeye teşvik eder. Ardından bütün Müslümanlar için ortak olan adaplarla işini bitirdikten sonra bekârlık ve evlilik, çalışma ve dilencilik gibi başka adapları

73 Qamar-ul, Huda, "The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct (Adab)," *Journal of the American Academy of Religion*, 72 (2004), s. 461-484; a.k., "The Remembrance of the Prophet in Suhrawardî's 'Avârif al-Ma'ârif,'" *Journal of Islamic Studies*, 12 (2001), s. 129-150.

74 Netton Richard, İann, "'The Breath of Felicity': Adab, Ahvâl, Mağâmât and Abû Najîb al-Suhrawardî" bkz. Lewisohn, *Heritage of Sufism*, s. 457-482.

75 Ankaravî, MF 1a, s. 76-138; Ankaravî, MF 3, s. 141-253; Ankaravî, MF 2, s. 121-211.

ele alır, son olarak da “ölmeden önce ölme” şeklindeki ünlü hadisi yorumlayarak bölümü bitirir. Yine sufilere özgü adapların yönlerine değinmiş, fakat bunu bu kez şeriat açısından ele almış, bu da ona bunlara bağlı konuları da işlemeye imkân vermiştir; örneğin zekâta ayrılmış olan bölüm aynı zamanda cömertlik faziletini ve bu özelliğin tersi olan cimrilik huyunu da içerir. Başka bir deyişle yazar bu bölüm boyunca dinin temel farzlarının manevi derinliklerini de ortaya koymuştur. Bu bölümleri okurken salık mistik bir boyut yaşayabilmek için şeriata bağlı olmanın ne kadar önemli olduğunu anlar. Böylece şeriat tarikat olur.

Seyr ü sülûk esnasında sufünün tecrübe ettiği merhalelere ayrılmış olan üçüncü bölümde⁷⁶ geniş ölçüde Ensârî’den ilham alınmıştır. On altı bölümün her biri için onar merhale, yazara tevhide –Allah’la birleyici karşılaşmaya– kadar giden yolu tamamen kat etmeyi sağlar; bu tevhidin farklı bölümleri vardır: tevhid-i âmme, tevhid-i hâssa ve son olarak tevhid-i ilahî.⁷⁷ Tarikat ve şeriat tevhide göre vardır. Şeriat ve tarikat olmadan hakikate ulaşılmaz.

Bu yol aslında tarikatı bir şekilde uygulamak olmuyor mu? Sülûk, terimin en genel anlamında, dini adap anlamında, mistik bir adap değil midir? Bu soruya cevap vermek bizi kılavuzun tüm yapısını yeniden düşünmeye ve buradan da yazarın hareket etmek istediği sınırlarda eylem alanını düşünmeye itmekte. Bu noktada üç farklı adap düzeyini birbirinden ayırt edebiliriz. Bunlar dervişin antropolojik yapısına göre üç etkililik derecesidir. Daha dar anlamda seyr ü sülûk sufünün varoluşunu kuşatan yoldur. Ruh, sonuna ulaştığında Allah ile bütünleşme tecrübesini gerçekleştireceği bu yolu tamamlamaya yönelir. Bu açıdan seyr ü sülûk varoluşu boyunca dervişin gerçek bir gayretidir.

Birinci bölümde Ankaravî, Mevlevî tarikatına özgü, diğer tarikatlarla ortak ve genel olarak tüm sufilere ait olan adaplarla dindar insanın dış davranışını eğitmek ister. Bu dış düzeydir.

İkinci bölümde şeyh dikkati şeriat uygulamasının manevi boyutuna çeker. Hedef şeriata mükemmel uygulamasıdır, bu da manevi ve dini düzeydir. Derviş, her Müslüman için şart olan asgari şeyleri unutmadan

⁷⁶ Ankaravî, MF 1a, s. 128-278; Ankaravî, MF 3, s. 255-496; Ankaravî, MF 2, s. 215-367.

⁷⁷ Ankaravî, MF 1a, s. 276-277.

şeriatın daha deruni bir anlayışına yönelmelidir: buradaki çalışma dışardan yola çıkarak içerdeki hayat alanına ulaşmak üzere yapılır.

Üçüncü bölümde ise adap iyice manevi ve deruni bir hal alır, yine de bu durum dervişin tecrübe ettiği halin açıklanmasından alıkoymaz. Böylece Ankaravî'nin pedagojik mantığı daha da açık olarak ortaya çıkar. Derviş adaptan yola çıkarak, yalnızca eksiksiz bir yasal uygulamayı değil ama aynı zamanda kişisel bir olgunluğu beraberinde getirmesini gerektiren şeriatı tatbik etmeyi öğrenir.

İşsel hayata gelince yol o kadar berrak değildir. Tevhidi amaçlayan merhaleler herkes için farklı anlara denk gelebilir.

Araştırma alanımızın biraz dışında kalan ikinci ve üçüncü bölümlerin önemini azımsamadan tartışmacıların hedef aldıkları dış adaplar bu araştırmamızın konularından biridir.

MEVLEVİ ŞEYH VE SUFİ KÜLTÜRÜ

İsmail Rüşûhî Ankaravî için Şarih el-Mesnevi denmiş ve hâlâ günümüzde de öyle bilinmekte. Entelektüel ve dini kişiliği, sufilik tarihinin büyük klasiklerinden, özellikle İbn Fârîzî'den, Mevlânâ'dan ve İbn Arabî'den beslenmiştir. İbn Arabî'nin *Nakş el-Fusûs*'unu okuduğunda Ankaravî bir Mevlevî şeyhiydi ve niyeti de müritlerine seçtikleri yolu gösterecek bir idrakı öğretmekti. Yazarımız *Mesnevi*'yi yorumlarken Ekberci kavram kategorilerini kullanmıştır. İsmail Ankaravî'nin düşüncesinin özgünlüğünü sorgulayabiliriz, zaten Mevlevî tarikatının bazı önemli tarihçileri onun eserinin “baştan sona”⁷⁸ hiçbir ilginç yönü olmadığını söylemişlerdi. Aslında onun düşüncesi, sufi klasiklerini yıllarca tefekkür etmesinden doğan bir sonuçtur muhtemelen. Bu açıdan Ankaravî, özgün bir düşünür olmadan, kendi tarikatında olduğu gibi, âlim ve dindar bir Osmanlı geleneğinin tipik bir örneğidir. Her şeyin ötesinde bu düşünce bir anlamda siyasi ve dini bir iktidarın ifadesiydi. Avrupalıların ve Hristiyanların ortasında yer alan Galata tekkesi, Halîç'in diğer tarafında sultanın sarayını yansıtır. O yayılmasının doruk noktasına ulaşmış bir siyasetin manevi yansımasıydı.

78 Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 143.

Şeyh Rüşûhî, yorumlar aracılığıyla bir geleneği veya bir doktrini tekrarlamakla yetinmemiştir. Din kardeşlerinin seyr ü sülûkuna destek vermiş, içtimai ve siyasi hayatın bir parçası olan manevi işlerle de ilgilenmiştir. Sema ve devran gibi sufi adapları ve ayinleri savunmak yalnızca dini düzeyde bir şey değildi. Dolayısıyla da bu adaplar lehindeki tutumu o dönemin gözlemcileri tarafından belli bir dini siyasete yönelik bir destek olarak algılanmıştır. Semayla ilgili savunmacı risaleleri sufi geleneği hakkındaki derin bilgisini ve bunu yayma arzusunu ortaya koyar. Kendisi ileri sürdüğü bu manevi adapları uygulamamış olsaydı, yorumcu ve savunmacı olmak üzere iki özelliği Ankaravî'yi 17. yüzyılın tasavvuf âlimleri arasında büyük bir âlim yapmaya yetmezdi. Onun yorumları günümüzde bile akademisyenlerin ve sufi müritlerinin ilgilerini çekiyorsa, demek ki Ankaravî bir dervişin tüm hayatını tasvir eden yöntemiyle insanları çok daha fazla etkilemiştir. Beslendiği bütün gelenek, hatta İbn Arabî'den ilham alan Melami tarikatına karşı hayranlığı dahi, kendi Mevlevî yorumunda toplanmıştır. Henüz hareketlilik ve aidiyetin çok dar sınırlar içinde kalıplaşmamış olduğu bir dönemde Ankaravî, birden fazla yol, birden fazla tarik tecrübe edebilmiştir.

Yorumcu, savunmacı, ama her şeyden önce canlı sünnetin insanı olarak Ankaravî tarikat ile şariat arasında gerçekleşmiş dini bir dengeyi temsil etmektedir. Tarikat, şariat ve sülûk üçlüsü bu Mevlevî şeyhinin sufinin yaşantısını tasvir ettiği kavramsal uzamdır. Onu Konya'dan geçerek Ankara'dan İstanbul'a getiren nedenler, onun akli ve manevi eserini etkilemiştir. Çemberden merkeze: Coğrafi olarak yaşadığı şeyi, dini olarak çok daha derin bir şekilde yaşamış ve bunu müritlerine aktarmıştır. Dilencilik ve içsel yolculuk ile ilgili bölüm eserinin en zengin metinlerinden biridir.

Akli faaliyeti, tamamen eğitime yöneliktir ve somut koşullara ve sufi adaplarına uyarlanmış, metafizik ve mistik bir sistemin uygulanmaya konulmasıdır. Hayatı, eserleri ve kişiliği Osmanlı tarihinin kavşak niteliğindeki bu 17. yüzyıl döneminde Mevlevî dervişinin evrenine girmeyi sağlar.

MEVLEVİ ADAPLARINA DAİR

Eylemek” anlamında Yunanca *prattein*’den gelen “*pratique*” (pratik) kelimesi geniş bir semantik alana sahiptir: sıfat olarak “teorik”in zıttıdır ve bu anlamda tabiatın (pratik aygıt) veya ahlaki davranışın (Kant’ın “pratik aklı”) dönüşümünü belirtebilir. İsim olarak pratik kelimesi bu şekilde tecrübeye işaret eden spekülasyonun karşıtıdır. Bu açıdan dini pratik şeklindeki ifadenin anlamı bir toplumun yaşamına katılmaktan, bir inancın ifadesi olan mistik bir ayinin tecrübesine katılmak anlamına kadar uzanır. Anlam, bir grubun dini yaşantısından, topluluk şeklinde gerçekleştirilse de kişisel bir inancın ayinsel ifadesine doğru ilerler. Pratik bu durumda bireysel bir duruştan ziyade daha çok dini bir olgunun cereyan etmesini ifade eden ayin usulüne, ayine, törene yakındır.

Bu kelime, birçok din adaptasyonlarının ve ayinlerinin incelenmesiyle – günümüzde ayin incelemeleri (*ritual studies*) olarak adlandırdığımız şey dini antropolojinin bir dalıdır– zenginleşmiştir. Bu araştırmalar kuşkusuz dinler tarihine¹ ait bir konudur, fakat İslam adaptasyonları ve ayinleri konusundaki bilgi sosyolojik ve antropolojik türden yeni çalışmalarla derinleşmiştir.²

İslam kelime dağarcığında pratik kelimesi adap ve erkân kelimelerine yakın sayılır. Birinci kelimenin semantik alanı çok geniştir, edebiyattan, teşrifata ve muâşerete kadar gider. İkinci kelime ise daha çok bir inancın, bir ayinin veya bir pratiğin temel ilke ve unsurlarını belirtir. “*Pratique*”ten farklı olsa da adap Müslüman kulun bütün hayatını kuşatır ve insan eğitimi için temel bir rol üstlenir.³ Sufi adabı, sufînin antropo-

¹ Bell, Catherine, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1997.

² İslam konusundaki ilk yorumlama ve tarihselcilik denemesini kaleme alan kişi: Denny, Frederick M., “Islamic Ritual. Perspectives and Theories,” bkz. Martin, Richard C., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, The University of Arizona Press, 1985, s. 63-77. Netton, Ian Richard, *Şîfî Ritual. The Parallel Universe*, Richmond (Surrey), Curzon, 2000, s. 1-19. Genel bir bakış için bkz. Böwering, Gerhard, “Règles et rituels soufis,” bkz. Popović ve Veinstein, *Les Voies d’Allah*, s. 139-156.

³ Anawati, Georges C., “Homo Islamicus,” *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ad amicis et collegis dicata*, F. Bossier, F. De Wachter, J. Jsewijn, G. Martens, W. Vanhamel, D. Verhelst, A. Welkenhuysen, C. Laga (éds.), Louvain: Leuven University Press, 1976, s. 239.

lojisini ve daha geniş anlamda peygambere yakınlığı sağlayan bir okuma anahtarıdır.⁴

İslam tarikatları çerçevesinde adap mistik bir hal alır.⁵ Demek ki Mevlevî semayı aynı zamanda zikri mistik adap olarak görmek gerekir.⁶

Dolayısıyla adap, bir veya birkaç inanç ve doktrinin ifadesidir.⁷ Bir ayinin incelemesiyle *Deus Absconditus*'a [insan zihninin kavrayamayacağı Allah'a] ulaşabiliriz. Derviş yalnızca inandığı ve maneviyatının temelinde bulunan şeyi uygular. Bu ön varsayımı yerine oturtan felsefi ilkede eylem her zaman düşünceden sonra gelir: yani ayinsel bir temsil, teolojik olduğu kadar manevi bir düşüncenin ardından gelir. Böylece adap ile idrak arasında sıkı bir bağ kurulur: namazın ince ayrıntılara dikkat edilerek gözetilmesi ve büyük bir titizlikle yerine getirilmesi bu özel teolojik ilişkinin rakamıdır. *Orthopraxie* (doğru uygulama) burada Ortodokslukla (resmi din) bütünleşmiştir. Bu nedenle bağnaz İslam yorumu vahiy tarafından açıkça beyan edilmemiş her adabı haram veya mekruh olarak görür. Müslüman ıslahatçı hareketler diğer adapları yasaklamışlardı, oysa sufi hareketler manevi derinliklerini –kurumsal çerçevenin sunduğu ayinsel tezahürlerin dışında– her zaman farklı tarzlarda ifade etmişlerdir.

Zaten sayısız tartışmalar ve karşılıklı suçlamalar buradan ileri gelmekte.

Burada pratik kelimesinin anlamı bir ayinin, teolojik ve manevi bir inancın ifadesi anlamına gelir. Ankaravî'nin kılavuzunun incelenmesi adap ve ayin kavramlarının daha derinden anlaşılmasına götürecektir.

Adapları 17. yüzyılda uygulandıkları şekliyle nasıl kavrayabiliriz? Bunun için 17. yüzyıl Mevlevisinin temel eğitim aracından yani *Minhâcü'l-fukarâ*'dan yola çıkalım.

4 “Müslüman için âdap, peygamberin sünnetinin bir uygulaması, bir kodlamasıdır; bu nedenle şeriata ve aynı zamanda sufiler için tarikata sıkı sıkıya bağlıdır,” Mayeur-Jaouen, Catherine, “Introduction,” *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n. 113-114 (2006), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, (ed.) Catherine Mayeur-Jaouen ve Bernard Heyberger, Aix-en-Provence, Éditions Édisud, s. 20.

5 İnancı, Tuğrul Ö, “Rituals and Main Principles of Sufism During the Ottoman Period,” *Ocak, Sufism and Sufis*, s. 123-182.

6 Zarcone, Thierry, “La Mevleviye, confrérie des derviches tourneurs,” bkz. Popović ve Veinstein, *Les Voies d'Allah*, 1996, s. 504-508; s. 507.

7 Gril, Denis, “Doctrine et croyances,” bkz. Popović ve Veinstein, *Les Voies d'Allah*, 1996, s. 121-138.

Minhâcü'l-fukarâ muhtemelen eksiksiz bir derviş kılavuzu olarak günümüze kadar kullanılan ve bugün sahip olduğumuz yegâne eserdir. Ankaravî'nin yöntemi kitabın içinde tarif edilen adapların gündelik hayatta da yaşanıp yaşanmadığını anlamamıza imkân vermez. Semayla ilgili olarak ise aksi sav geçerli görünüyor. Mevlevî devranı fıkıhçıların ve vaizlerin hedefi olduğuna göre semanın uygulandığını kabul etmemiz gerekiyor. Çünkü eğer sema yapılıyor olmasaydı gitgide şiddetlenen saldırılara maruz kalmazdı.

İster istemez normatif olan bu kılavuz Ankaravî'nin niyetini, yani tarikattan ne beklediğini ortaya koyar.

Bu kılavuz kendi türünde emsalsizdir ve Mevlevî adaplarını incelemek için önemli bir olanak sunar. Konu hakkında çok az çalışma vardır ve belki de bu tarikatın yasaklanmış olmasından kaynaklanıyor. Gölpınarlı'nın buna dair yazdığı kitap Mevlevilikle ilgili bazı bölümleri de içeriyor. Ayrıca Mevlevî adaplarını sentetik bir şekilde çözümlemeye çalışan birkaç makale de vardır.⁸ Günümüzde tarikatın adaplarıyla ilgili kitaplar yayınlanıyor, bu da bu maneviyata karşı Türkiye'de yeni bir ilginin oluştuğunu gösterir.

Ankaravî'nin kılavuzunda tarif edilen adapların çözümlemesine yön veren antropolojik ön varsayım, Mevlevî idealini ortaya çıkarmayı hedefler.

MİN HÂCÜ'L-FUKARÂ'DA ADAPLAR

Ankaravî eserin genel yapısını önsözün sonunda verir:

Ve herkesin mertebe ve mikdârını ve muhıkk ve muhtıl-i bed-girdârını ve bu tarikatın erkân ve âdâb ve esrârını ve sakâtât ve vartât-ı nâ-hemvârını ta'rîf ve temyiz kıla. Hattâ yârân-ı safâ ve ihvân-ı bâ-vefâ, âdâb ve erkânımızın cemîan minnet olduğuna ve tarikat-ı meşâyih-i selefeye uyduğuna muttali' olalar. Pes teshilen li't-tâlibin ve teysiren li's-sâlikin aksâm-ı selâse ve ebvâb-ı selâsin ve derecât-ı mie üzere

8 Arpaguş, Safi, *Mevlevilikte Ma'nevî Eğitim*, İstanbul, Vefa Yayınları, 2009; Top, Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, İstanbul, Ötügen, 2001; Gölpınarlı, *Mevlevî âdâb*; Soliman A. Ş., "Le Mevlevisme. Esquisse des Rites Tirée Principalement de Methnewi et de ses Commentaires," *Abr-Nahrain*, XIV (1973-1974), s. 122-134.

tertib ve tezyin olundu. Nitekim fihris-i zahr-ı kitâbda kemâ-yenbeği sâbit kılındı.⁹

Bu ifadeler, yazarın daha baştan eserin genel yapısıyla bir seyr ü sülûkun aşamalarını aktarmak istediğini gösterir. Ankaravî üstü kapalı olarak adabın teorisinin bireysel bir karara bağlı olan adabın kendisinden daha önemli olduğunu söyler.

Minhâcû'l-fukarâ'nın ilk iki kısmı Mevlevî tarikatının adaplarıyla ilgilidir. Eserde birinci kısım özellikle ve açıkça adap ve erkâna ayrılmış olsa da ikinci kısım da bu konuyla ilgilidir. Dolayısıyla sufi davranış ve muşeretin kuralları (adab)¹⁰ olarak ve sufi antropolojisinin açıklayıcısı olarak adapların önemini vurgular. Üçüncü kısım ise daha önce de söylediğimiz gibi Allah ile insanın birleşmesine götüren yolda sıralanan dereceleri tasvir eder. Her iki kısım da şeriâtın manevî yorumu ve manevî hayat olarak adap ve erkânın yerine getirilmesi olmak üzere iki tema izler.

Metin dervişin kalbi kadar eylemlerinin de manevî eğitimini hedefler.

Diğerleri gibi üçüncü kısım her biri belli bir konuyu ele alan on bölümden oluşur. Birinci bölüm tarikata intisap etme gerekçeleri ve bunun için gerekli koşulları inceler. Sonraki üç bölüm manevî rehberin neden gerekli olduğunu gösterir: ikinci bölüm İslamda ve tarikatta vekil (halife) anlamını açıklar, üçüncü bölüm de şeyhin mevkiini ve niteliklerini tasvir eder, dördüncü bölüm ise tüm bunlara bu kez müridin gözüyle ve manevî açıdan bakar.

Ardından beşinci bölüm gelir, burada müridin hırka giyerek tarikatın kurucusunu müride bağlayan manevî zincire bağlandığı ve şeyhine bütün iradesini teslim ettiği imgesi işlenir. Altıncı bölümle Ankaravî Mev-

9 Ankaravî, MF 1a, s. 11; Ankaravî, MF 3, s. 33; Ankaravî, MF 2, s. 26. "Eserimizi üç kısma ve otuz bölüme ayırdık ki yarânlar bilgilerini derinleşsün ve hakikatimizi bilmek isteyenler, yolumuzda yol almak isteyenler daha kolay öğrensünler. Aynı zamanda çeşit çeşit bilgiler yardımıyla açıkladığımız peş peşe yüz derece seçtik. Ardından bunları sıraya dizdik ve şerh eyledik."

10 Böwering, Gerhard, "The Adab Literature of Classical Sufism: Ansârî's Code of Conduct," bkz. Metcalf, Barbara (ed.), *Moral Conduct and Authority, the Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1984, s. 62-87; Lapidus, Ira M., "Knowledge, Virtue, and Action: the Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam," a.g.e., s. 38-61.

levi tekkesinde uygulanan adap ve erkâna okurunu alıştırmaya başlar. Bir Mevlevinin manevi davranışlarını iyice anlamak için vazgeçilmez olan diğer dört bölüm bu tasviri devam ettirir. Gezgın dervişin görevleriyle ve manevi tavırlarıyla ilgili olan yedinci ve sekizinci bölümler tarikattaki yaşamı anlamak açısından son derece ilgi çekicidir.

Ankaravî gerçek yolculuktan içsel yolcuğun yani sema ve mukabelelerin tasvirine geçer. Dokuzuncu bölüm genel olduğu kadar manevi anlamında da semayı ele alır. Onuncu bölüm Mevlevî mukabeleyi, yani semazenlerin Allah aşkına kendilerini teslim ettikleri töreni açıklar, böylece bu tarikatın özel yönüne vurgu yaparak bu ilk bölümü kapatır.

İkinci kısımdaki on altı bölümünde Ankaravî şeriat konusuna döner.¹¹ Ona göre aynı şeriat yasaları çok daha manevi bir şekilde yaşanabilirler. Galata şeyhi farz olan ibadetleri mistik bir şekilde yorumladığında bunların ne kadar gerekli olduklarının altını çizerek. Bu yorum mümini ve dolayısıyla Mevleviyi İslamın beş farzını yerine getirmeye daha da mecbur kılar. Böylece şeriatın keskinliğine hiçbir zarar verilmemiştir: Dinin temelleri müminin hayatının bütün yapısını yönetir ve bu anlamda değiştirilemezdir.

Birinci bölüm okuru Müslümanın yerine getirmesi gereken farzların gerçekliğine açarken, ikinci bölüm şeriatın saflığının hakikatini gösterir. Üçüncü bölüm ise zikrin uygulanmasına ve Allah'ın şerefli isminin mutlak değerine yönlendirir. Ankaravî üçüncü bölümden itibaren İslamın beş şartıyla ilgili fikir yürütmeye başlar. Burada İslamın birinci şartını, yani kelime-i tevhidi (şehadet) ele alır. Dördüncü bölümde *Minhâcü'l-fükarâ*'nın yazarı salât ve onun manevi gelişimini ele alır. Beşinci bölümde şahadetten ve namazdan sonra İslamın üçüncü şartı olan zekât Ankaravî'nin düşüncesinde yerini alır. Ardından altıncı ve yedinci bölümlerde sırasıyla oruç (*savm*) ve fiziksel olduğu kadar manevi hac konuları işlenir. Sekizinci ve dokuzuncu bölümler bir Mevlevî hayatının çeşitli yönlerini inceler. Sekizinci bölüm bekârlık ve evlilikle ilgili Mevlevî düşüncesini anlamak için çok önemlidir. Bazı dervişler bu tarikatta

11 Ayoub, Mahmoud, "Law and Grace in Islam: Şıft toward the Shar'ia," bkz. *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss ve John W. Welch (ed.), Winona Lake, Eisenbrauns Inc., 1990, s. 221-229; Alishan, Leonardo S., "Beyond the Law: The Experience of Some Persian şıft Poets: A Response to Mahmoud Ayoub," *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, s. 231-241.

başka dervişlerle bir cemaat yaşam tarzı oluşturarak bekâr yaşayabiliyorlardı. Kuşkusuz İslamda bekâr yaşamın tek örneği bu değildir, fakat en azından en bilindik olanıdır. Dokuzuncu bölüm Mevlevî işiyle ilgilidir. Onuncu bölüm dervişin Allah'a doğru yaptığı yolculuğa engel oluşturabilecek her türlü olumsuz temayüle karşı manevî mücadeleyle son bulur. Bu bölüm Allah'a ileten tüm derecelerin tasvirine bir hazırlık olarak görülebilir.

Ankaravî yönteminin genel yapısı doktriner ve pedagojik yorumlar meydana getirmemiş değildir. Üçüncü kısmın iki bölümünü sırf kronolojik bir şekilde okursak, tarikata bağlı adap ve erkânlar İslamın beş şartından önce ele alınmıştır. Risalenin yapısının diyakronik bir okuması, okurun tarikata girişi İslama yeniden intisap etmek olarak yorumlamasına neden olabilir. Tarikata giren kişi yeni adap ve erkânların keşfiyle İslamın adaplarını daha büyük bir maneviyatla yaşayacaktır. Ankaravî beş şartın adabıyla ilgili tamamen mistik bir yorum sunar. Bunların biçimsel uygulanmalarında gösterilmesi gereken mükemmellikten vazgeçmeden müritlerini mistik bir anlam elde edebilmek için bunları yaşamaya davet eder. Ankaravî için İslam adaplarının mistik yorumu sadece kelami bir okumadan çok daha fazla zorunluluk getirir. Beş şartın inceden inceye gözetilmesi, mistik bir aydınlanma sayesinde, sufiyi manevî mücadeleye girmeye götürür. Bu mücadele, kişiyi, dönüşümünü başladığı andan ilahî birleşmede yaşadığı kemale vardırıran yepyeni bir yoldur.

Diyakronik bir okumada *Minhâcü'l-fukarâ* Mevlevî için yeni bir doğumu tasvir eder, çünkü tarikata intisap etmek İslamın farzlarını daha yoğun yaşamak anlamına gelir. Bu kitap sıradan bir Müslüman için kaleme alınmış bir kılavuz olsaydı, Ankaravî'nin Mevlevî tarikatına mensup olmaktan kaynaklanan şartlardan sonra yerleştirmek yerine bu beş şartı bütün olarak ele almakla başlaması gerekirdi. Oysa beş şart çok daha geniş olan ikinci bölümde ele alınmıştır. Beş şart, yani beş alt bölüm, ikinci kısmın yalnızca yarısını teşkil ediyor. Mevlevî güzergâhının geometrik tasviri, bu diyakronik okumada, bir hiperbol şeklini alır. Yükselen evre Mevlevî adaplarıyla ve şeriâtın mistik biçimde anlaşılmasıyla temsil edilir. Olağanüstü evre, yani eğrinin ok gibi yükselmesi evresi, maşukla bütünlüğe ulaşma arzusunu temsil eder.

Minhâcü'l-fukarâ'nın senkronik bir okuması Ankaravî'nin düşünce tarzı hakkında önemli ipuçları verecektir. Eserin kalbi, yani ikinci kısmı,

beş şart ve manevi mücadele ile temsil edilen şeriattır. Bu nedenle İslam hukukunu göz ardı ediyor diye suçlayarak Ankaravî'ye saldırmak mümkün değildir; İslam hukuku Müslümanın ve herkesten çok Mevlevinin kalbidir. Fakat Mevlevi hayatının kalbinin düzenli olarak çarpması için Ankaravî manevi hayatın kalbinin iki kısmını bir yandan Mevlevi adap ve erkânına, diğer yandan da sufînin yol alışına benzetmiştir. Böylece birinci ve ikinci kısımlar şeriata uygulanmasında Mevlevinin işine yarayacak araçlardır. Bu dönemde sufiler, hatırlatmak gerekirse, Melamilerle karıştırılıp şeriati küçümsemekle suçlanmaktaydılar. Bu yorumda Mevlevi hayatının doruk noktası şeriatta mistik yoğunluk olurdu. Geometrik şekilde sufînin varoluşsal hareketini temsil eden eğri, en yüksek noktası şeriata mistik uygulamasının yer aldığı bir parbole bir kez daha benzer. Bunun ispatı da İslamın beş şartına ayrılmış bölümlerin bile, yine diyakronik bir okuma açısından, risalenin merkezinde yer almamış olmasıdır. İlk şart da üçüncü alt bölümde ele alınmıştır. Demek ki Ankaravî, dikkatini şeriata odaklaştırmak için bütün kitabın ortasını seçtiği gibi aynı zamanda ikinci kısmın da ortasını seçmiştir.

Her bölümün iç yapısı Ankaravî'nin ve dolayısıyla o dönemin dervişlerinin akli ve manevi evrenine biraz daha sızmak için çok kıymetli ipuçları sunmaktadır. Örneğin marifetin üçlemesini (*ilm-i yakîn, ilm-i ayn, ilm-i hakikat*) hatırlatan üç kısmın on bölüme ayrılması. Bu rakam, sembolik rakam ilminde çok önemlidir, çünkü (1+2+3+4) şeklindeki dörtlünün toplamıdır. Pitagoras kökenli "*tetraktys*"¹² öğretisine benzetebileceğimiz bu rakam, bu dörtlü, temel unsurlara –Allah, akıl, nefis, tabiat–¹³ gönderme yapan rakamlar dizisini temsil eder. Demek ki burada kusursuz bölümler bütününden oluşan –ki bu bölümler de dörtlüyü oluşturan rakamların farklı bileşimine göre düzenlenmiştir– kısımlar söz konusudur. Bununla beraber her kısmın derlemesi dokuz bölümden oluşmaktadır. Dokuz rakamı Mevlevi geleneğinde kutsal bir rakamdır, çünkü on sekiz rakamının yarısıdır, on sekiz de Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin ilk on sekiz dizesine gönderme yapar. Dolayısıy-

12 Mattéi, Jean-François, "Tétraktys" maddesi, *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Jean Servier (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, s. 1285-1287.

13 Lory, Pierre, *La science des lettres en Islam*, s. 37-58, 77-88.

la on sekizle –nezz-i Mevlânâ veya nezz-i Mevlevî olarak adlandırılır– ilintili her rakam kutsal olarak kabul edilir.¹⁴ Ankaravî her onluğu, yani her kısmı şu şekilde düzenlemiştir: Üç kısımdan her biri bir giriş bölümüyle başlar, ardından dokuz bölüm bu giriş bölümünü takip eder ve konular bu dokuz bölümde işlenecek şekilde dağıtılmıştır; bazı konularsa iki bölümde işlenmiştir, örneğin sema konusu (dokuzuncu ve onuncu bölümde) veya halife konusu (birinci kısmın birinci ve ikinci bölümünde).

Birinci kısımda girişten sonra dokuz bölüm dört eksene göre dağılmış görünmekte: şeyhlik (1. ve 2. bölüm), şeyhlik makamındaki kişi (3. ve 4. bölüm), tekkede ve yolculukta Mevlevinin görevleri (5. ve 8. bölüm) ve son olarak sema ve kutlaması (9. ve 10. bölüm).

İkinci kısımda birinci bölüm manevî hayatın niyetine girmeyi sağlar. Ardından yalnızca ikinci bölüm namazdan önce alınan “abdestin” kutallığını manevî açıdan ortaya koyar. Tek başına bir bütün olan bu bölümün peşinden her biri İslamın beş şartından birini ele alan beş bölümlük bir grup gelir: Risalenin senkronik okumadaki kalbi (3. bölümden 7. bölüme). Son üç bölüm de iki gruba ayrılabilir: üçüncü konu olarak Mevlevinin yaşamı (8. ve 9. bölüm: bekârlık, evlilik, çalışma, dilencilik) son olarak da dördüncü ve sonuncu konu olan manevî mücadele (10. bölüm).

Üçüncü kısımda ilk iki bölüm, salikin manevî hallerine örnekler veren bir giriş niteliğindedir. Birinci grubu oluşturduğunu söyleyebileceğimiz üçüncü ve dördüncü bölümler girişte anlatılan manevî hallerin dışındaki halleri ele alır. Son altı bölüm toplamda dört grup oluşturacak şekilde iki büyük grup oluşturur. Diğer yandan sekiz grup yani iki grubu oluşturan ilk dört bölüm ve diğer altı bölüm toplamda sekiz grup oluşturur. Bir kez daha Ankaravî’nin dikkatle takip ettiği şey dört rakamı ve onun katlarıdır.

Minhâcû’l-fukarâ’nın yapısında üçüncü kısım birinci ve ikinci kısımlar arasında oluşturulan bağlara göre tamamen bağımsız bir kısım sayılabilir. Burada bölümlerin iç yapılarının incelenmesi açısından bakıldığında çok fazla ipucu sunmayan bir manevî ölçek söz konusudur. Onu anlamak için risaleyi diyakronik olduğu kadar senkronik olarak okumak lazımdır. Burada birliğe götüren bir dizi derecenin önemini ifade etme arzusunu görmekteyiz.

14 Gölpinarlı, *Mevlevî âdâb*, s. 38-39.

İlk iki kısımla ilgili olarak Ankaravîci yapı İslamın beş şartıyla birinci kısmın dört bölümünde ele alınan manevi yöneliş meselesi arasında çok güçlü bir bağ kurmuştur. Mevlevinin faaliyetinin merkezi, kalbi, şeyhe itaat-ten ve bunun beraberinde getirdiği her şey, aynı zamanda beş şartın şekilsel ve manevi olarak gerçekleştirilmesinden müteşekkildir. Demek ki adet anlamında adaptan ziyade mümin kadar Mevlevinin hayatının esas çekirdeği söz konusudur. Birinci ve ikinci kısmın müteakip bölümleri müminin ve özellikle de Mevlevinin yaşam tarzlarına ve adaplarına örnekler sunar. Birinci kısmın üç bölümü (6., 7. ve 8.) ve ikinci kısmın iki bölümü (8. ve 9.) çevreyle ilintili olarak Mevlevinin yaşama şeklini ortaya koyar. Tekkedeki davranma şekli, ziyaret etme veya bir başka tekke de karşılanma şekilleri, ya da dervişin evli veya bekâr halleri, işte bütün bunlar Mevlevî varoluşunun en temel dış tezahürleridir. Sentez ise sema ve törene ayrılmış olan ve ikinci kısmın son bölümüne, cihadı, yani manevi gayreti ele alan bölüme denk gelen son iki bölümle temsil edilmiştir. Sema dervişin, sayesinde mistik bir dereceye vardığı ve bunu açıkladığı bir faaliyet olduğu gibi, manevi mücadele de manevi hayatının sonraki gelişmelerine yönelmiş müminin çileci sentezidir. Bu nedenle cihad manevi kademeleri tasvir eden üçüncü bölüme açılır.

Özet olarak eserin üç kısmı, çeşitli okuma şekillerine göre farklı yorumlanabilen sağlam bir yapıya sahiptir. Senkronik ve diyakronik okumalardan ve “iç yapı”dan elde edilen sonuçlar Ankaravî’nin antropolojisinin temel unsurlarını derinleştirmeyi sağlar. Bu yöntemin yapısından ve sunulan farklı okumalardan yola çıkarak 17. yüzyıl Mevlevîsinin antropolojisini kavramayı başaraacağız.

ANKARAVÎ ANTROPOLOJİK YAPILAR

Ankaravî’nin bilgi birikimi öylesine derindi ki insan veya mistik Mevlevî konusunda kendi şahsî yaklaşımına sahipti. *Minhâcû’l-fukarâ*’da sunduğu sufi yapı, ahlaki ve manevi niyetin saflığını temel alır. Birinci ve ikinci kısmın ilk bölümleri niyetin hayati bir önem taşıdığını vurgular.¹⁵ Bu noktada Ankaravî şöyle der:

15 Ünlü bir hadis şöyle der: “eylem niyete göredir” (*innamâ al-â’mâl bi’l-niyyât*) bkz., Wensinck, A. J., “Niyya,” E.I.2, c. VIII, 1995, s. 67-68.

Pes bu mukaddime ma'lûm olduysa ve bu hadislerde zikrolunan tâifenin mertebeleri beyân ve îyâna geldiyse bu fakîr dahi tarîkimizde çok kimseyi te'vilât-ı bâtleye mâil gördüm; ve nicesin dahi mukaddemâ zikrolunan üzere merâtib-i sülûkden ve âdâb-ı tarikatdan ve erkân-ı velâyetden gâfil ve âtil buldum. Gerçi sohbetimizde olan yâran ve ihvâna lisânla bu mertebeleri söyledim ve onlara ahvâl ve merâtib-i sülûkü ta'lîm ve takrîr eyledim; ve ekserî, âdâb-ı tarîkate ve esrâr ve erkân-ı hakîkate muttali' olmuş ve şuûr bulmuşlardı. Onlara ve ol mertebede olanlara ilm-i tarîkatı söylemeye ve bu ilimde kitâb te'lîf eylemeye min-vechin hâcet yok idi. Velâkin âdâb-ı sülûkü bilmeyene ve bizden sonra gelene âdâb-ı sülûk âsân olsun için ve tarîkimizde olan ayin ve erkân ve âdâb ve ef'âl ve ahvâl bî-gümân sünnet-i Resûle ve selefde geçen meşâyıh-ı fûhûle mutâbık olması îyân ve beyâna gelmesi için ve bu tarîkate tâin olanlara ve ehline mübtedî' diyenlere hüccet ve bürhân olsun için bu kitâb-ı müstetâbın te'lîfine ve bu mecmua-i pür-savâbın tasnifine şürû' kılındı.¹⁶

Aynı zamanda şunları yazarken niyetin özdeki değerini daha da net bir şekilde ortaya koyar:

Sâlik gerekdir ki evvelâ şem'-i şerîatı ele ala ondan sonra bu yola sefer kıla, hattâ maksûdün bi'z-zât olan hakîkatı bula!¹⁷

16 Ankaravî, MF 1a, s. 5; Ankaravî, MF 3, s. 23-24; Ankaravî, MF 2, s. 18-19. "Tarîkimizde çok kimseyi batıl te'villere meyillî gördüm. Nicesi mukaddimede zikrettiğim gibi merâtib-i sülûktan ve âdâb-ı tarîkten ve erkân ve velâyetten gâfil ve âtil buldum. Gerçi ihvânıma ve din kardeşlerime tarîkatın sırlarını ve kurallarını ve pek çok âdâbını, doğru yolu, karşılık gelen halleri hakikatle öğrettim. Bu yüzden onlar sırları ve gelenekleri şuurulu bir şekilde bildikleri için belki de ilimiz hakkında bu kitabı yazmama gerek yoktu. Fakat bizden sonra gelenlerin âdâpların doğru yolunu öğrenmelerini kolaylaştırmak ve âdâpların doğru yolunu bilmeyenlerin bir destek bulmaları için bu eseri kaleme aldım. Resûl'ümüzün geleneğine uygun olarak teyit eden şeyhlerimizin bilgilerini ve kâmil düşüncelerini temel alarak koşullar, eylemler, adeler, ayinler ve tarîkatımızın törenleri gibi özelliklerin anlatılmasındaki ihtiyacı hissettim. Tutkulu bir arzıyla bid'adan bahsedenlerin saldırılarına karşı tarîkatımızı savunmak için bu eserin yazılmasına karar verdim."

17 Ankaravî, MF 1a, s. 8; Ankaravî, MF 3, s. 28; Ankaravî, MF 2, s. 22. "Tarîke giren kişi şerîatı bilir ve tecrübe eder ki, onu takip ederek tarîkatımıza intisap etsin ve bu yolda yürüsün. Bu sayede birincil niyet olan hakîkate ulaşsın."

Müslüman için Mevlevî tarikatına girmesinin nedeni niyettir. Bununla beraber Ankaravî'ye göre dinî ve ahlaki niyet manevî insanın çekirdeğinin tümünü oluşturmaz. Gerçekten de iradeye büyük bir yer verilmiştir: arzu, hareket etme eğilimi, eylemin ilkesi ve eylemlerin kendileri. Bu şekilde anlaşıldığında irade ve faaliyet içinde iradenin eğitilmesi ve geliştirilmesi kılavuzun pedagojik hedefi haline gelir. *Minhâcû'l-fukarâ*'nın yazarının ihtiyaç duyduğu şey, okurunu, müridini doğru yola, yani iradesinin eğitilmesine yönlendirmektir. İsmail Ankaravî, Mevlevinin amaçlarından birinin iradesini şeyhine teslim etmek olduğunu birkaç bölümde belirtmiştir. Bu konuda Ankaravî, tasavvufu bid'alar aracılığıyla sefihliği öğreten aşırı müsamahakâr bir doktrin olmakla suçlayanlara açık bir cevap vermiştir. Dört bölümün de Allah'ın vekili olarak kabul edilen şeyhe tamamen itaat konusuna ayrılmış olması bu çabanın önceliğini gösterme arzusunun ortaya koyar. Mevlevî, iradesini Allah'ın ve peygamberin vekili (halife) olarak kabul ettiği birine emanet ederek oluşan bir bireydir. İrade muhtemelen Ankaravî antropolojisinin en temel unsurudur, çünkü her şeyin ötesinde sufinin yaşamının muharrik gücüdür. Ve Ankaravî şunu rahatlıkla söyleyebilir:

Pes tarikimizin rûkn-i a'zamı derûnu nây gibi ғıll u ғışdan hâli' kılmaktır ve ayine gibi jengâr-ı mâsivâdan sâfî olmaktır ve efkâr-ı dünyeviyyeden ve dağdağa-i akliyye ve teşviş-i nakliyyeden necât bulmaktır.¹⁸

Bu arınma eylemi kişinin bütünüyle ve insani yetileriyle ilgilidir, fakat bunu yönlendiren iradedir: arınma iradesi Mevlevinin çilesini belirler. İradenin bu arınma, kutsanma çalışması herkesin nazarında açıkça görünmemeli. Unutmamak gerekir ki Ankaravî'nin ilham aldığı Melami tarikatına karşı bir temayülû vardır:

¹⁸ Ankaravî, MF 1a, s. 13; Ankaravî, MF 3, s. 36; Ankaravî, MF 2, s. 31. "Tarikatımızın en önemli oluşurucu ilkesi –hpki ney gibi– istekten, nefretten, kinden, sapmalardan ve Allah'ın dışında her şeyden arınmaktır. Bunun için dünyaya ait olan eğlenceden, dedikodudan, karışıklıktan ve sürekli bizi meşgul eden her şeyden kurtulmak gerek."

Ve tarikimizde bir nicesi Melâmiyye silkine münselik olup onlar sıfatıyla muttasıf olmuşlardır. Ve fi'l-hakika Melâmiyye ulu tâifedir ammâ bunların dahi muhakkikleri ve mukallidleri vardır.¹⁹

Melamilik apaçık bir yoldur, çünkü sufi, niteliklerini, erdemlerini kimseye göstermeden daha çok geliştirir.²⁰ Melami yol çifttir: biri Melami-nin tuhaf ve şaşırtan görünümüyle aykırı yönünü vurgular. Melaminin diğer –Ekberî ilhamlı– tipolojisi de şeriatın sade ve düz olarak gözetilmesinde, tevazuda ve toplumun gözünden silinmede manevi gerçekleşmenin en yüksek derecesini görür. “Ve bu Melâmiyyenin muhakkiklerinin hilâf-ı şer’-i şerif ba’zı amel izhâr eylemelerinden murâd, mutlakâ inde’l-halk iskât-ı câh ve menzilet ve izâle-i nebâhet ve şöhret kılmalarından ötürüdür.”²¹ İşte Ankaravî gerçek Melamiyi bu şekilde tarif etmiştir.

İradenin çilesi Ankaravî antropolojisinin köşe taşıdır. Mevlevinin ahlaki amacı iradesinin tamamını manevi rehberinin ellerine bırakmaktır.²² Derviş gerçeğe doğru onu götüren farklı merhalelerden geçerek manevi yolculuğa iradesiyle devam eder. Şeyhe itaat ilahi olmayan her şeyden arınan bu iradenin yalnızca bir uygulama şeklidir.

Niyet ile irade arındırıldıktan sonra sufi bu manevi hali yaşam tarzıyla ve adaplarıyla ortaya koyar. Demek ki bu antropolojik okumada eylemin açıklayıcı rolü çok büyüktür. Adapların en somut ve günlük yönüdür bu. Bunlar sufînin somut uygulamalarıdır, ötekilere kendini sunma şekli, maneviyatla kuşanmış bir adabı-muaşeretidir. Bütün adaplar sufînin içsel halinin bir ifadesi olduğu gibi belli bir manevi düzeye ulaşmak için bir alıştırmadır da.

19 Ankaravî, MF 1a, s. 16; Ankaravî, MF 3, s. 40; Ankaravî, MF 2, s. 34-35. “Tarikimizde ahlaki nitelikleriyle üne kavuşmuş fakat kınanan yolu (Melami) takip eden pek çok kişi var. Aslında Melamilik çok seçkin bir topluluktur. Ama bunların dahi kemale ulaşmışları ve taklitçileri vardır.”

20 Chodźiewicz, Michel, “Les malâmiyya dans la doctrine d’Ibn Arabî,” bkz. Clayer ve al., *Melâmis-Bayrâmîs*, s. 15-25; Gölpinarlı, Abdülbâki, *Melâmilik ve Melâmîler*, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931, tekrar baskısı İstanbul, Gri Yayın, 1992.

21 Ankaravî, MF 1a, s. 16; Ankaravî, MF 3, s. 41; Ankaravî, MF 2, s. 35. “Melami kötülüğü gizlemez ve yaptığını iyiliği de göstermez.”

22 Geoffroy, Eric, “Shaykh,” *E.I.2*, c. IX, 1998, s. 410.

Risalenin genel yapısına baktığımızda üç kısım üç parçalı antropolojik bir yapıyla bağlı gibi görünüyor. Tarikatın muâşeret-i ve adablarıyla ilgili olan birinci kısım eyleme denk gelirken, şeriatın sırlarını ortaya koyan ikinci kısım iradenin çabalarına ve eğitimine bağlıdır. Nihayet üçüncü kısım ilgili olarak manevi kademeler ruhun ilahi kaynağına doğru ilerlemek için gösterdiği çabayı temsil eder. Demek ki bu üç kısım antropolojik yapıya ters düşen bir ilişki içindedir; bu da zaten risalenin İslam adablarını yerine getiren bir Müslümana yönelik olduğunu gösterir. Mevlevî gelenekleri sufiyi maşuka ulaşmak için İslam adablarını yenilemeye götürür.

NIYETİN TERBİYESİ

İslamda niyet, her türlü ibadetin geçerli sayılması için zorunlu bir aşamadır. Niyet uzun süre bazen her hangi bir eylem olarak, bazen de her türlü dinî farzın şekilsel olarak gerçekleşmesinin manevileştirilmesi olarak kabul edilmiştir. Bu durumda niyetle ilgili Batılı okumalar, bazılarının İslam dininin anlamsızlığı yargısına karşın, farzları maneviyattan yoksun eylemler olarak görmeye itmiştir. Yakın döneme ait çalışmalar,²³ niyet kavramının Batılı okumasıyla bu kavramın İslam dini sisteminde sahip olduğu değer arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmış ve böylece metnin basite kaçan yorumlarından uzak durulmuştur. İslamda niyet bazı İslamologların –Goldziher,²⁴ Wensinck²⁵ ve daha yakın bir dönemde Schacht²⁶– ileri sürdükleri gibi tam anlamıyla eylemin manevileştirilmesi değildir. İslam

23 Powers, Paul R., "Interiors, Intentions, and the "Spirituality" of Islamic Ritual Practice," *Journal of the American Academy of Religion*, 72 (2004), s. 425-458; Katz, Marion H., "The Study of Islamic Ritual and the Meaning of Wuḍū," *Der Islam*, 82 (2005), s. 106-145; Denny, Frederick M., "Ethical Dimensions of Islamic Ritual Law," *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss ve John W. Welch (ed.), Winona Lake, Eisenbrauns Inc., 1990, s. 199-210.

24 Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et la Loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, çev. frans. Félix Arin, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958, s. 16.

25 Paul Powers ibadetler konusunda niyeti manevileştirme temayülünün Hollanda dilinde 1920'de yayınlanmış bir makalede [Wensinck, A. J.], "De Intentie in Recht, Ethiek en Mystiek der Semietische Volken," *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, 5/4 (1920), s. 109-140] bulunduğunu fark etmiştir, *Encyclopédie de l'Islam*'da o kadar belirgin değildir. Powers, Paul R., "Interiors, Intentions, and the "Spirituality" of Islamic Ritual Practice," s. 429-433.

26 Schacht, Joseph, *Introduction au droit musulman*, çev. Paul Kempf ve Abdel Magid Turki, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1983, s. 101.

hukuku kaynakları açısından niyet, İslam maneviyatını temellendiren bir şey değildir, o daha çok kalp/akıl ile üretilmiş ve yalnızca onu gerçekleştiren kişi için geçerli olan içsel, bireysel ve öznel bir eylemdir. Her türlü ibadetin tam ve geçerli olması için mutlaka niyet etmek zorunda olunsa da, niyet tek başına bir eylemi dinî hale getirmez. İşte bu nedenle niyet çok önemlidir, fakat niyete neden olan gerekçe niyetin sadece manevi olduğu görüşüyle sınırlı kalmaz, çünkü niyet aynı zamanda şeriata uymak zorundadır.

Diğer yandan sufilik, özellikle hoşgörüsüz fıkıhçı akım için yerine getirilmeleri yegâne amaç olan, ibadetlere daha manevi ve daha derin bir anlam yüklemeye çalışmıştır. Sufiliği “meşru” bir İslamdan üstünmüş gibi gösterme eğilimi, ne İslam hukukunun rolünün önemini ne de inanan kişinin gerçek niyetini açıklar. Sufiliğin daha içselleştirilmiş bir eğilimi olsa da, sufiliği daha “üstün” bir İslam olarak algılayan görüş yaygınlaşmamıştır. İşte bu noktada Ankaravî’nin yorumu tek bir okuma şeklinde bu iki kriteri uzlaştırmayı başarmıştır.

NIYETİN DÜZEYLERİ

Niyetin eğitilmesi farklı şekillerde kendini gösterir. *Minhâcû’l-fukarâ*’da dervişin niyetini arındırması gerektiği üç alan vardır: tarikata intisap, yolda sebat etmek ve son olarak da namaz.

Birinci alanla, yani tarikata intisap etmekle ilgili olarak hakikate doğru yol alabilmek için tarikatı ve şeriati bilmek çok önemlidir. Gördüğümüz gibi burada kökensel (originaire) veya ilksel (primordiale) niyet söz konusudur.²⁷

Galata şeyhi Mevlevi tarikatına intisap etmiş kişi için nefsin arındırılması konusuna çok önem vermiştir. Yola girme iradesi Allah’ın şariatına göre olmayan her şeyden arınmak anlamına gelir. Niyetlenmek Mevleviler arasında gerçek bir arınma yolu içinde olanlarla kenarda kalanları birbirinden ayırıştırır. “Pes bu zikrolunan tavâifin her birinin müteşebbih-i muhakk-ları ve müteşebbih-i muhtilleri vardır. Sûfî’nin müteşebbih-i muhakkı muta-savvıfıdır. Ve müteşebbih-i muhtili ol tâifedir ki sûfilik şeklin urunalar. Ve

27 Ankaravî, MF 1a, s. 8; Ankaravî, MF 3, s. 28; Ankaravî, MF 2, s. 22.

onların ıstılah ve tarikatın öğreneler. Ammâ bu sıfat berâ-yı celb-i dünyâ ola ve bu vaz'ı, cem'iyet-i ehîbbâ için kıla ve derûnu ibâhat ve ilhâdda kala."²⁸

Birinci grup mistiklerin grubu, Ankaravî'nin çizdiği nedenlerin dışında nedenleri olmadan Mevlevî tarikatına girenlerin grubudur: Yolda yürümek için şeriatı tecrübe etmek. Her ikisi olmadan ikisi de mümkün olamaz. Mesnevi'nin beşinci babının önsözünden alıntılanmış ve tarikata girmeye karar vereni tasvir eden bir imge çok açıklayıcıdır:

Ey sâlik bil-gil ve âgâh olgıl ki şeriat şem' gibidir ki, sâlike onun ilmi râh-ı Hakk'ı gösterir. Ve maa-hâzâ şem'-i şeriatı ele getiresin ve tarikat-ı Hakk'a gitmeyesin ve onunla amel etmeyesin. Maksûdün bi'z-zât olan hakikat ele girmez ve sâlik genc-i vuslatı bulmaz. Çün kim şem'-i şeriatı ele ala ve onunla amel kılıp yola giresin. Bu revîşe "tarikat" derler. Çün kim nevâfili ve frâizi edâ etmekle kurb-i ilahî bulasın ve kendin bi'l-küllîyye fânî olasın, ona "hakikat" tesmiye ederler.²⁹

Salikin hayatı ancak bu sırlara nüfuz ettikten sonra gitgide daha mistik olacaktır. İyi niyetli dervişler, Ankaravî'nin de çok açıkça belirttiği gibi manevî hedeflerinde başarısız olamazlar:

Tarîk-i müstakîm ve sırât-ı kavîm oldur ki, sâlik onda gümrâh olma-ya ve onu terk eyleyen Hakk'a yol bulmaya, ifrât ve tefritden berî ve ta'tîl ve teşbihden ve cebir ve kaderden ârî ola, akvâl ve efâl ve ahvâl-de ve i'tikadda ve sıfat ve ahlâkda vasat ve i'tidâl üzere ola.³⁰

28 Ankaravî, MF 1a, s. 15; Ankaravî, MF 3, s. 40; Ankaravî, MF 2, s. 34. "Birinci grup, gerçek mistiktir, ikinci gruba gelince bazıları yalnızca tarikatın teknik terimlerinin anlamlarını bilirler, daha başkaları ise hiçbir şey yapmaktan mutludurlar."

29 Ankaravî, MF 1a, s. 8; Ankaravî, MF 3, s. 28-29; Ankaravî, MF 2, s. 22. "Ey Sâlik! İyi bil ki Şeriat bir mum gibidir. Eğer onu ilmin yoluyla elde edersen, onun ışığıyla ancak ve yalnızca hakikatin kapısında girebilirsin. Ve onu asla bırakmamalısın. Onu bıraktığın an, Hakikate giremezsin. Yalnızca niyetle oraya girilmez. Şeriatın aydınlatıldığı yolda onu bulabilirsin. Şeriatın mumunu terketmezsen ve ilimle çalışırsan, işte o zaman Yola hakikatle girmiş olursun."

30 Ankaravî, MF 1a, s. 6; Ankaravî, MF 3, s. 25-26; Ankaravî, MF 2, s. 20. "Tarikatımıza girenler, mümkün farklı eylemler arasında en iyi olan Orta Yolu bulurlar, çünkü yolumuz cüzi iradedden (cebr) ve kaderden, teşbihden ve ateizmden (ta'tîl), tefritten ve ifrattan arınmış bir yoldur. Onlar görüşlerini söylemlerinin (akvâl), eylemlerinin (ifâl), hallerinin (ahvâl), inançlarının (i'tikad) ve çeşitli davranışlarının (sıfat ve ahlak) üzerine kurarlar."

Bu grup tevhîd (birleşme) seviyesine vardığında tarikatın zirvesini oluşturur. Bu da apaydınlık yoldur, yani tarikatın mistik yönü tecrübe eden kısımdır.

Zîrâ bu ümmet içre bir tâife-i aliyye vardır ki, onların sıfat-ı seniyyesi ilâ-yevmi'l-kıyâm bu minvâl üzere ola. Ve kıyl ü kâl ve cenk ve cidâl-leri i'zâz-ı dîn ve i'lâ-yı tarîk-i mübîn için ola.³¹

Tarikat bünyesinde kullanılan terimlerin zahiri anlamıyla yetinenler yüksek bir mistik düzeye ulaşamazlar: bunlar da bahsi geçen ikinci gruptur. Yolun zahirini tanımakla yetinen Mevleviler manevi yol alışlarını derinleştiremezler. Fakat yine de bu ikinci kategoriye oluşturan kişiler seyr ü sülû-kun manevi anlamına hâlâ nüfuz edebilirler. Ankaravî “Pes bu mukaddime ma'lûm olduysa ve bu hadislerde zikrolunan tâifenin mertebeleri beyân ve ıyâna geldiyse bu fakîr dahi tarîkimizde çok kimseyi te'vilât-ı bâtleye mâil”³² bulduğunu söylediğinde ayinleri ve adaları doğru anlamak için gerçek marifetin seçiminin ne kadar önemli olduğunu vurgular. Kaldı ki bir hadisi temel alan orta çizgi fikri, çizgiler sembolizmini hatırlatır: Ortadaki çizgi iki çizginin ortasındadır, solundaki ve sağındaki iki çizgi ise şeytandandır. Bir kez daha tekrarlamak gerekirse orta çizgi ayinlere ve adalara, manevi eğitime ve dervişin aradığı manevi derecelere ulaşmak için emin olan yol ile eş anlamlıdır. Aynı zamanda derviş sınavı sevmeli, zorluklara göğüs germeli ve yolda sebat etmeli, yoksa kurtuluş yolundan çok uzak kalır:

Pes sâlike lâzım ve lâzibdir ki; “hûş derdem”, [Her nefesde bilinçli olarak Allah ile olmak ve gaflete düşmemek] “nazar ber kadem” [Sûfinin yürüdüğü ma'nevî yolda gaflet içinde olmaması ve attığı adımların bilincinde olması] fehvâsı üzere tarîk-i Hakk'a alâ basî-retin gide ve i'vicâc ve inhîrâfdan ve sukût ve mezellet ve in'itâfdan

31 Ankaravî, MF 1a, s. 4; Ankaravî, MF 3, s. 22; Ankaravî, MF 2, s. 17. “Yüksek ahlaki niteliklere sahip bu grup din gününe kadar var olacaktır. İstiyoruz ki, söylediklerimizden yola çıkarak bu kategori *Tarik-i alâ* olarak bilinsin.”

32 Ankaravî, MF 1a, s. 5; Ankaravî, MF 3, s. 24; Ankaravî, MF 2, s. 18. “tarikatın geleneğinin kuralları, ilkelerini ve mübarekliğini gözardı edip dikkatsiz davranan birkaç kişi buldum.”

hazer ede. Bu yolda vartât-ı kesîre vardır ve akabât-ı asîre çokdur ve esve'-i refîka ve kutta'-ı tarîka nihâyet yokdur. Reh-i bârik ve tarîk-i teng ve târik, râh-ı evliyâdır.³³

Son olarak üçüncü grup tarikatın sunduğu maddi avantajlardan faydalanmak için tarikata intisap edenlerden oluşur. Bu durumda İsmail Ankaravî, yemek içmekten başka niyet taşımadan yola girenleri sert ifadelerle eleştirmiştir:

tarîka-i Mevleviyye onu zu'm etmiş, her biri ol hazretin kelimât-ı kudsiyyesiyle meşreb ve mezheblerine hüccet kılıp varta-i ibâhata yetmiş, kimisi tebdîl-i şekl li-ecli-ekl eylemiş ve ni'met-i sülûkden ve lezzet-i su'lûkden bî-behre kalmış; ve ba'zısı dahi ilim ve ma'rifetden şecer-i bilâ-semer gibi hâli' olup şeriat ve tarikatı bilmemiş ve âdâb ve erkân nedir duymamış.³⁴

Ankaravî'nin kullandığı üslup geçici bir durumu yansıtır. Bazıları faydalanmak için Mevlevî olmuşlar, bu da tarikatların sıkıntılı durumlarını açıklar. Bu aynı zamanda imparatorluğun içinde bulunduğu ekonomik ve içtimai koşullardan da kaynaklanır, insanlar güvenilir olmayan bu koşullara karşı sufi altyapılarında sığınak aramışlardır. Mistik adaplara yönelen saldırılar, gelenekleriyle aynı nitelikte olmayan çok sayıda dervişin tarikatlarda bulunmasından ileri geliyor olabilir. Bu varsayımın en azından haklı bir yanı var. Yöntem yolda ilerlemek isteyen saliklere yöneliktir ve bu nedenle başlangıçtan itibaren olası yoldan sapmalardan iyice haberdar olmak lazımdır.

33 Ankaravî, MF 1a, s. 8; Ankaravî, MF 3, s. 28; Ankaravî, MF 2, s. 22. "Tarike girene bir şey lazım; Hakikate doğru yol alınca sınavının, yaşanan darlıkların aşkı ve sınavların sebatıdır. İkiye katlanmaya, kendini küçümsemeye, dönmeye ve eğilmeye varacak kadar alçalmamalı. Bu tarikte yol alan için kâdîrî pek çok şey vardır. Bu tarikin sınavları çok zordur. Tarik ehlinin yolunu kapayan kötülüklerin sonu yoktur. Veliler tarikatının kapısından geçerek hakikat kapısına varmak mümkündür."

34 Ankaravî, MF 1a, s. 3; Ankaravî, MF 3, s. 20; Ankaravî, MF 2, s. 16. "Bazıları heyetimize sırf tarikatımızın sağladığı yiyeceği bulmak için girmişlerdir ve lezzete gark olmuşlar. Fakat bunlar nimeti sülûktan bihaber kalmışlar. Daha bazıları tıpkı meyvesiz bir ağaç gibi marifetten ve ilimden uzak kalmışlar. Onlar şeriat ve tarikat bilmemiş, âdap ve erkân duymamışlar."

Minhâcû'l-fukarâ'nın yazarı hakikatle görünürü birbirine karıştıranlar için üzüldür:

Ekser-i nâs kıyâs eder ki, tarîk-i Mevlevî şer'-i nebevî'den hâriç ola; ve fukarâ, mübtedî; ve ayin ve erkân, bid'at ve dalâlet ola -neûzü billahi min zannî's-sûî ilâ ehlillâh-. Sû-i zanna sebep ekseriyâ şekl-i fukarâda olan bi-edeblerden hâsıl olur, ammâ ba'zın isâeti ile külle töhmet revâ olmaz ve onların dalâletinden bu tarîkatın tarîk-i bid'at ve dalâlet olması lâzım gelmez. Pes külle inkâr etmek şekâveti mûzin olur neûzü billah. Nitekim külle ikrâr hamâkati müş'ir olduğu gibi.³⁵

Mevlevi yoldan sapmak olasılığı reeldi; çünkü:

Ve bu Melâmiyye'nin muhakkiklerinin hilâf-ı şer'-i şerîf ba'zı amel izhâr eylemelerinden murâd, mutlakâ inde'l-halk iskât-ı câh ve menzilet ve izâle-i nebâhet ve şöhret kılmalarından ötürüdür.³⁶

Burada Melami, Ekberci doktrine göre veli olarak kabul edilir ve Mevlevi de bu modele benzemeye çalışmalıdır. Sapma her zaman mümkün olsa da, dervişin çabaları bu tehlikeyi atlatmayı hedefler.

Görevlerini yerine getirmeyen üçüncü derviş kategorisi, yazarın bir varsayımı değil de, maalesef tarikatın adını lekeleyen üzücü bir gerçektir. Özellikle de:

Nice inkâr olunur, bir tarîka ki onun evvel şartı mâsivallahdan [insanı Allaktan uzaklaştıran şeylerden] kalbi tathîr [temizlemek] etmek ola; ve evsâtı muhabbetullah ve ma'rifetullahla kalbin istiğrâkı [ken-

35 Ankaravî, MF 1a, s. 11; Ankaravî, MF 3, s. 32; Ankaravî, MF 2, s. 25. "bizden işlenmiş hatalar yüzünden âdabımızı ve erkânımızı geri çevirenler ve zavallı hata ehline -Allah bizleri onlardan korusun- kucak açanlar, işte bunlar çok büyük bir dikkatsizlik içindedirler. Bizi mezhep dışı görenler ise çok bahtsızlar."

36 Ankaravî, MF 1a, s. 16; Ankaravî, MF 3, s. 41; Ankaravî, MF 2, s. 35. "Melâmiler arasında bazı veliler Allah'ın Kuran yasasına ters davranmışlar ve dolayısıyla zulme uğramışlar, bu da bu Melâmilerin Allah katında hiçbir yerleri olmadığını açıklar. Kuşku değerleri ve konumları halk nezdinde kötü bir üne neden olmuştur."

dinden geçip dünyayı unutma] ola; ve âhiri bi'l-küllîyye fenâ-fillah ve bekâ-billah mertebesi ola.³⁷

Böyle bir manevi proje Allah'tan gelmeyen her şeyi kalpten silip arındırmayı gerektirir. Niyet her şeyden önce bu içsel arınma işine yönelmelidir. “Sufi” ve “süfilik” kelimelerinin anlamına ilişkin olarak birinci kısmın birinci bölümünde de Ankaravî buyururcasına şunları ilan eder:

Ve sûfiye sûfi denmesinde ve süfilikle tesmiye kılınmasında birkaç vecih vardır. Sûfiye onun için sûfi denildi ki, derûnu nây gibi gıll u gışdan ve kalbini mâsivâ ve teşvişden pâk ve sâfi eyledi.³⁸

Kaldı ki Ankaravî mutasavvıfı, kendisini Allah'tan uzaklaştıran her şeyden kurtulmuş kişi olarak tanımlar. ³⁹

Fakir kelimesinin dört temel anlamı olsa da, sufi iki şekilde “fakir” olabilir;⁴⁰ manevi fakirlik diğer anlamlardan daha yüksektir.

Ammâ fakir-i ma'nevînin mertebesi fakr ve fenâ olduğundan eğer ona devlet ve gınâ yüz gösterse mertebesi hükmüyle gınâ ve devlet-den hazer eder. Ve zevk-i fenâyâ mâni' ola diye ondan güzer kılar. Ve zahîd ona derler ki, dünyâ vü mâfihâdan i'râz ede ve terk-i esbâb ve imlâk canibine gide. Zâhidle fakir-i ma'nevînin farkı oldur ki, zühd resm-i fakrdır.⁴¹

37 Ankaravî, MF 1a, s. 11; Ankaravî, MF 3, s. 33; Ankaravî, MF 2, s. 26. “ilk koşulu mâsiva Allah'tan kal-bi tathir etmek ve ikinci koşulu kalbin Allah muhabbet-i ve marîfet-i Allah ile istiğraki olan bir Tariktir.”

38 Ankaravî, MF 1a, s. 13; Ankaravî, MF 3, s. 36; Ankaravî, MF 2, s. 30. “sufi masiva Allah'tan, karmaşıkhtan, arzudan ve nefretten kalbini anırdıran kişiye işaret eder.”

39 “Mutasavvıf adı verilen kişi nefse ait olan belli bir zayıflıktan ve kötülüklerden kurtulmuş kişidir. Ahlakî erdemleri, halleri ve büyüklerin sözlerini yerine getirerek manevi haz alan kişiler ise sufi derecesindedirler.” Ankaravî, MF 2, s. 32.

40 Nizami, K. A., “Fakîr,” E.J.2, c. II, 1965, s. 775-776. Etimolojik olarak “fakîr” kelimesi belkemiği kınılmış kişi anlamına gelir, fakat zamanla bu kelime yoksul ve muhtaç olan anlamını, ya da sukumeri veya kanal ağzı anlamlarını almıştır. Kuran'da kelime gani'nin (kendi kendine yeten) zıttıdır ve bazen de miskin (ihtiyaç içinde olan) ile bağdaştırılır. İbn Arabî iki terimin de birbirini yerine kullanılabilir olduğunu söyler. Mistik kelimedagarcığında fakîr özel mülkiyetten vazgeçmiş ve tamamen Allah'a tevekkül etmiş “yalnızca Rab için yaşayan” anlamındadır. Halk dilinde fakîr kelimesi muhtaç olan yoksul ve hatta bazen dilenci için kullanılır.

41 Ankaravî, MF 1a, s. 15; Ankaravî, MF 3, s. 39; Ankaravî, MF 2, s. 32. “Fakîr sufi hiçbir mülkü olmayan birisidir. Manevi fakire gelince o beşeri arzulardan kendini anırdırır ve içsel olarak kendini herhangi bir şeyin maliki olarak görmmez. Manevi fakîr kendini Allah'ın varlığında yok olmuş olarak kabul eder. Sufiye gelince “öldükten” sonra fakîr veya zengin varlığı Allah'ta yok eder ve Allah'a tüm iradesini verebilecek odur.”

Demek ki burada Melami tarikatında çok belirgin olan manevi fakirliğin Mevlevî dervişin hayatında da önemli bir yeri vardır.⁴² Yine birinci kısmın birinci bölümünde Ankaravî, Mevlevî dervişin yaşamına da uygun bir tarz olarak Melami maneviyatının bir yorumu üzerinde uzun uzun durmuştur. Yazar, Melami şeyhlerinin “Melami kötülüğü gizlemez ve iyiliği de göstermez”⁴³ şeklinde tarif ettikleri öğretinin içerdiği tehlikelerin altını çizmiştir.⁴⁴ Bu manevi formülde Ankaravî Melamiyi doğrudan harekete geçiren niyeti ele almamış, daha çok niyetin özgü olan samimiyeti açıkça hatırlatmıştır. Galata şeyhi, dervişlerin her zaman doğru yolda ilerlemeleri için niyetin eğitimini hedeflemiştir. Melamiyi, niteliklerini ve kusurlarını tanımladığı bu bölümü kaparken Ankaravî niyetle ilgili sonraki bir bilgiyi sunar. Sufinin zahiri mükemmel eylemi Mevlevî için yeterli değildir. Melami gibi Mevlevî de Allah’a karşı samimi olduktan sonra şeriata ters düşen zahiri hareketler sergileyebilir. Demek ki niyet manevîdir ve yalnızca dini bir farzın hukuki olarak yerine getirilmesine bağlı değildir. Ankaravî bu değerlendirmeyi açıkça yapmaz.

Tarikata insitap eden için Ankaravî bu kişinin karşısında bulunacak insan kategorilerini baştan belirler. Dolayısıyla bu kişi bu bilgiler ışığında yönlenmeli ve niyeti zamanla daha da saflaşmış olmalı. Bir tarikata intisap etmek manevî bir uzamda yön almak anlamına gelir: bu nedenle niyet eğitiminin ikinci bölümü aday dervişin manevî yönelimleriyle ve saf bir niyetin kesin belirtisi olarak Allah yolunda hizmet etme noktasında gösterilecek gayretle ilgilidir.

ALLAH YOLUNDA HİZMET ETMEK

Niyetin rolünün ortaya çıktığı ikinci alan ibadet ve hizmet alanlarıdır.⁴⁵ Müslümanlar için farz olan ibadetler eserin ikinci kısmında yer alır. Niyet, kronolojik olarak manevî hayatta mevcut olan ilk unsurdur:

42 Sulamî, *La lucidité implacable (Épître des Hommes du Blâme) (Risâlat al-Malâmatiyya)*, çev. Roger Deladrière, Paris, Arléa, 1991, s. 84-85.

43 Ankaravî, MF 2, s. 35.

44 Ankaravî, MF 1a, s. 16-19; Ankaravî, MF 3, s. 40-46; Ankaravî, MF 2, s. 34-39.

45 Kalâbâdhî (ö. 994) şöyle der “sufilerin büyük bir çoğunluğuna göre iman söz (kavl), amel ve iman tasdiki anlamında niyetdir,” Kalâbâdhî, *Traité de soufisme. Les Maîtres et les Étapes. Kitâb al-ta’arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*, çev. fr. Roger Deladrière, Paris, Sindbad, 1981, s. 83. Hujwiri (ö. 1072) Müslümanın farz olan ibadetlerini daha geniş bir manevî bağlama dahil etmiştir: Hujwiri, *Somme spirituelle*, çev. Djamshid Mortazavi, Paris, Sindbad, 1988, s. 336-359.

Evvelâ tâlibe lâzım olan budur ki, bir amele şürû' kıldıkda niyet-i hâlise ile niyet eyleye.⁴⁶

Kusursuz bir amelin ancak saf bir niyetle gerçekleşeceğini söyleyen hadisi⁴⁷ destek olarak Ankaravî bu önemli konu üzerinde uzun uzun durmuştur. Demek ki derviş belli bir eylemle ilgili iki niyet taşıyamaz. Bir hadisin aktardığı kıssa bu konuda çok manidardır: Bir adam sırf peygamberi görmek için Mekke'den Medine'ye gider, yoldayken evlenir.⁴⁸ Bu hikâyenin anlamı açıktır: adamın iki farklı niyeti olamaz ve hayatını yitirme pahasına bile olsa niyetini değiştiremez.

Niyetin eğitimi, büyük gayretler sonucu elde edilir, ki bu gayretler olmazsa derviş arzu ettiği şeye zor ulaşır: "Pes bâzâr-ı tarikatde olan nukûd-i a'mâle sana niyetden a'lâ bir sikke olmaz."⁴⁹ Derviş fark edilmeye çalışmamalı veya yaptığı hizmetin fark edilmesi için çabalamamalı. Ankaravî burada, amellerin gizli kalmasının şart olduğu Melami maneviyatına bir kez daha yakındır. Birinci bölüm ahlaki ve manevi hayatla ilgili bilgi verir: sessizliğin kıymeti, tavlâ gibi bazı oyunlarla zaman kaybetmenin yasaklanması, sabah namazı için erken kalkmakla ve yatma şekilleriyle ilgili tavsiyeler. Oyun oynama yasağı gibi ahlaki hayata bağlı bazı yönlerle daha manevi olan başka yönler karışık bir şekilde verilmiştir.

Yatma ve uyuma şekline de örneğin manevi bir açıklama getirilmiştir. Derviş yattığında başı kibleye doğru olmalı ve eğer bu şekilde yatamıyorsa sağ yanına yatmalı. İbadetlerini tamamladıktan sonra yattığında besmele çekmeli ve özel dualar okumalıdır. Derviş sırtüstü yatarsa ayaklarını örtme-se de olur. Çünkü böylesi cesedi andırır.⁵⁰

46 Ankaravî, MF 1a, s. 76; Ankaravî, MF 3, s. 141. "Tarike giren halis niyetli olmalı ve muzaffer yasaya itaat etmeli."

47 "Amel niyete göredir" ("Innamâ la'mâlu bi n-niyyâti"), An-Nawawî, *Les Quarante Hadiths. Les Traditions du Prophète*, çev. Mohammed Tahar ve Pierre Lory, Paris, Les Deux Océans, 1980, s. 8; Stehly, Ralph, *Le Şâhih de Bukhârî, Texte avec versions parallèles, traduction et commentaire des hadiths 1 à 25. Contribution à l'étude du hadith, Tome I: Texte, traduction et commentaire*, Doktora Tezi, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, Lille, ANRT, 1994, s. 71-75.

48 Ankaravî, MF 1a, s. 76-77; Ankaravî, MF 3, s. 142; Ankaravî, MF 2, s. 122.

49 Ankaravî, MF 1a, s. 77; Ankaravî, MF 3, s. 143; Ankaravî, MF 2, s. 123. "Tarikat pazarında gayret akçeden daha değerlidir."

50 Ankaravî, MF 1a, s. 82; Ankaravî, MF 3, s. 151; Ankaravî, MF 2, s. 129.

Bu adapların amacı dervişin dikkatini sürdürmesi ve anlamdan yoksun faaliyetlerde kendini kaybetmemesidir. Bu adapların kronolojik bir okuması açısından birinci bölümde bir ilerleme fark etmekteyiz. Ankaravî faydasız oyunlarla ve boş sohbetlerle zaman kaybetmenin yasaklanmasından sessizliğin anlamına doğru yön alır ve böylece uyku ve uykunun ölümle bağıntısına varır. Sanki amaç uykunun veya mistik ölümün hareketsizliğinde kalmaktır; ne olursa olsun niyet Allah'ta kalmalıdır.

İkinci kısmın ikinci bölümünde ayinsel saflığın hakikatiyle ilgili olarak Ankaravî, her iki konu birbirine bağlı olsa da, doğrudan niyet meselesini ele almamıştır. Yazar kutsal hale girmek ve namaza hazır olmak için taharetin, dış temizliğin ve kalbin içsel temizliğinin, Allah'ın dışında olan her şeyden (mâsiva Allah) arınmasının önemini hatırlatır.⁵¹ İbadetteki temizlik, fıkhen ibadetin geçerli olması için geleneğin açıkça istediği temizliğe sıkı sıkıya bağlıdır. Temizlik imanın farzlarından ve kötü eğilimlere ve kötü davranışlara son verir.⁵² Kuran'da Allah tövbe edenleri ve temizlenenleri sevdiğini söyler (Kuran II, 222).

Temizlik dereceleri dörttür: dış kirlerden temizlenme, bedenün günahlarından, kalbin yanlış temayüllerinden, Allah'tan uzaklaştıran her şeyden arınma. Bu şekilde tasvir edilen arınma tevhid aracılığıyla Allah'la birleşmeye tamamen yönelme koşuluyla elde edilebilir.⁵³ Bunun dışında dış arınma ancak inanan kişi dünyadan, gelecekte, varlıktan ve ağır varoluşundan vazgeçtiğinde anlamlı olur.⁵⁴ Kalp, bu dört temel temayülden vazgeçmezse kalbini gerçekten kibleye doğru çeviremez.⁵⁵ Ankaravî abdestin maneviyatçı bir yorumuna eğilmiş gibi görünür. Abdest ile içsel arınma karışıklıdır. Dış, içeriye girip çıkabilecek şeylere karşı sadece bir korunmadır; bu nedenle iki arınma şekli de büyük bir rol üstlenir. Abdest aynı zamanda şeytana karşı bir silahtır da. Tarikata giren kişi arınma eylemlerini gerçekleştirmeli ve bunların derin anlamlarını bilmeli.

51 Ankaravî, MF 1a, s. 82-85; Ankaravî, MF 3, s. 153-159; Ankaravî, MF 2, s. 131-135.

52 Ankaravî, MF 1a, s. 83; Ankaravî, MF 3, s. 83; Ankaravî, MF 2, s. 131.

53 Winkel, Eric, *Mysteries of Purity: Ibn al-Arabi's Asrar al-Taharah*, Indiana, Cross Cultural Publications, Crossroads, 1995.

54 Ankaravî, MF 1a, s. 85; Ankaravî, MF 3, s. 157; Ankaravî, MF 2, s. 134.

55 Kuran, II, 142-152.

Namaza gelince Ankaravî ikinci kısmın dördüncü bölümünde der-
viş için bunun önemini, farzını ve görevini vurgulamayı gözardı etmemiş-
tir. Aynı kısmın üçüncü bölümü tamamen tevhide ve Allah'ın isminin ha-
tırlanmasına ayrılmıştır. Bu gelişme de çok açıklayıcıdır. Ankaravî tevhidin
zikre ve Allah'ın adına bağlı bir yorumunu sunar. Risalesini çok yoğun hale
getiren nokta dini farzların yorumları ve tamamen Mevlevî bakış açısıdır.
Aşırı hoşgörü suçlamasıyla saldırılara maruz kalmamak için namaz farz
ilan edilmiştir ve hangi nedenle olursa olsun hiçbir şekilde bırakılamaz:
“Allah'ın sevdiği namazdan daha farz bir şey yoktur.”⁵⁶ Birisi vecde düşe-
rek farz olan namazı kaldırırorsa bu nedeni geçersiz sayılır. Mistik haller bile
dervişî bu farzdan kurtaramaz. Ankaravî muhtemelen o dönemde ortaya
çıkabilecek aşırılıklardan dolayı bu konuda itiraz kabul etmez durumdaydı.

Bu konuda da Galata şeyhi bir niyet eğitimi politikası uygular. “Kişi-
nin namazı onun kalbinde bir nurdur. Kim kalbini nûrlandırmak isterse na-
maz kılsın” veya “Namaz cennetin anahtarındır”⁵⁷ gibi benzetmelerle bu farzın
önemi konusunda okurlarını ikna etmeye çalışmıştır. Allah görünmez oldu-
ğu için insan namaz kılmanın zorunlu olmadığını düşünürse, o kişi Allah'ın
insanın namaz kıldığını gördüğünü unutmıştır. Namazın kelamı dışıdır,
oysa Allah gizlide konuşur. Bazıları için anlaşılması zor olan bu hakikat na-
mazın farz olduğunu daha da kuvvetlendirir ve yalnızca kemale erenler bunu
anlayabilirler.⁵⁸ Allah'ın namazı –Allah'ın namazı ve namazı kılanın namazı
olarak– ikiye ayırdığını söyleyen hadisten yola çıkarak Ankaravî bu bölünme-
yi Allah ile namaz kılan arasında oluşan bir sohbetle örneklendirir.

Pes gerekdir ki, abd seyyidi huzûrunda hudû' ve huşû' üzere ola.
Yemîn ve şimâle iltifât etmeye ve kalbi Hak'dan gayrıya gitmeye. Tâ
ki, itâb-ı Hakk'a müstehak olmaya.⁵⁹

Namazında samimi olan kişi namaz kılmaya her zaman hazırdır
ve namazını bitirdiğinde bile tekrar kılası gelir. Allah'a tutkuyla bağlı olan

⁵⁶ Ankaravî, MF 1a, s. 93; Ankaravî, MF 3, s. 173; Ankaravî, MF 2, s. 147.

⁵⁷ Ankaravî, MF 1a, s. 94; Ankaravî, MF 3, s. 174; Ankaravî, MF 2, s. 148.

⁵⁸ Ankaravî, MF 1a, s. 94; Ankaravî, MF 3, s. 176; Ankaravî, MF 2, s. 149.

⁵⁹ Ankaravî, MF 1a, s. 95; Ankaravî, MF 3, s. 176; Ankaravî, MF 2, s. 149. “Sağı ve soluyla ilgilenmeden
derin bir tefekkür ve alçakgönüllülikle namaz kıldığında derviş kalbiyle Allah'a yönelir.”

kişi samimiyetle namazını kılar ve ilahi hizmetini zorlanmadan gerçekleştirebilir. Sufi namaz için her zaman hazırdır ve hazır bulunmak için de dikkat eder.⁶⁰ Mevlânâ'ya göre gün içinde beş kere namaz kılmak, aralıksız namaz kılmakla eşittir.

İlahi hizmette niyetin değeri çok derindir, fakat dervişin dikkatli kalması için güdülenmeye ihtiyacı vardır.

MANEVİ İKNA

Niyetin eğitimi, okuru namazın geçerliliği konusunda ikna etmek için çeşitli nedenler üzerinden geçer. Ankaravî Allah'ı sevdiğini söyleyip namaz kılmayan kişiler olduğunu hatırlatır.⁶¹ Burada Cüneyd'e atfedilebilir bir hadisi temel alarak tevhid varsa insanların namaz kılmalarına ve diğer ibadetleri yerine getirmelerine gerek olmadığını savunanları örnek verir. Bu ilkeyi uygulamak doğrudan şeriata karşı gelmek anlamına gelir. Kendilerini fakir görenler her şeyi çözdüklerini ve bu farzları yerine getirmeye ihtiyaçları olmadığını düşünürler.⁶² Fakat Ankaravî için tevhidin ışığı şariat sisteminin altında bulunan her şeyin yerini almaya yeterli değildir. Aynı zihniyette Ankaravî şöyle der: "Pes onlardan ba'zısından nakl olunur ki, hîn-i istiğrâkda salâta ikâmet etmemişler ve semt-i ibâdet ve tâate gitmemişler. Pes senin dahi bu merteben istiğrâkdır ki, vahdetden gayrı görmezsin ve Hak'dan gayrı bilmezsin."⁶³

Ankaravî'nin farzları yerine getirme konusunda saliklere aşıladığı katılık, dini ibadetler konusunda her türlü laçkalık suçlamasına karşı Mevlevî tarikatını savunmanın en emin yoluydu. Bununla beraber namazın farz olduğu konusunda savlar ileri sürmesi aslında okurlarını her türlü olası sapmanın sonsuza kadar yolu kaybetme tehlikesini içerdiğine ikna etme isteğinden ileri gelir.

Bir başka önemli nokta da doğrudan Allah'ı düşünme konusu üzerinde çok durmasıdır. Derviş yediği yemeğin bereketini kaybetmemesi için

⁶⁰ Ankaravî, MF 1a, s. 96; Ankaravî, MF 3, s. 178-179; Ankaravî, MF 2, s. 150-151.

⁶¹ Ankaravî, MF 1a, s. 97; Ankaravî, MF 3, s. 179-180; Ankaravî, MF 2, s. 152.

⁶² Ankaravî, MF 1a, s. 98; Ankaravî, MF 3, s. 181; Ankaravî, MF 2, s. 153.

⁶³ Ankaravî, MF 1a, s. 101; Ankaravî, MF 3, s. 184-185; Ankaravî, MF 2, s. 156-157. "vecd halinde namaz bırakılır diye düşünenler yanılıyorlar."

bile on iki koşul vardır. Bu on iki koşul arasında beşi manevi yönelimle ve dolayısıyla niyetle ilgilidir. Yiyeceklerin helal olması gerekir, ancak sufi bu yiyeceği yerken onu kazanmak için sarf edilen çabaları değil Yaradanı düşünmelidir, çünkü yiyecek her zaman Allah'ın bir lütfudur. Derviş yemeğine besmeleyle başlamalı ve yemekten sonra hamd etmelidir. Aynı zamanda ellerin temizliği ve belli bir duruşta olmak da çok önemlidir: sufi sol bacağının üzerine oturmalı ve yemeğini yerken yanındaki kişinin ne yediğine bakmamalıdır.⁶⁴

Demek ki Ankaravî'ye göre niyet akıl ile kalp arasında yer alır. Manevi ilerlemenin başlangıç noktası manevi bir yöneliş haline gelen sağlam bir niyettir. Fıkıh açısından Ankaravî'nin bazı öğütleri hem niyeti şekillendirmeyi amaçlar, hem de insanın iyilik yapma arzusunu ve manevi kemale ulaşma niyetine özen göstermesini vurgular. Manevi olarak yola girmek kronolojik sıraya göre birinci ve temel olan niyeti içerir. Niyet dini bir farzın eksiksiz olarak yapılması için gerekli olan basit bir fıkhi unsur olsaydı durumdan dolayı verilmiş öncelikli bir taahhüt olurdu. Dervişin ilk adımları, orta yola paralel olan ve şeytana ait sağ ve sol yollardan kaçınarak dikkatle yerine getirilmiş bir niyeti takip eder.

Doğru yönlendirilmiş bir niyet Mevlevî tarikatında henüz bir başlangıçtır. Bu başlangıcın ardından teslimiyet ve itaat gelmelidir.

TESLİMİYET VE İTAAT

Niyetini yönlendirmeyi öğrendikten sonra derviş, eylem ve iradede daha çok çaba göstermelidir. Bu noktadan sonra Mevlevî, dinin farzlarını ve Mevlevî yaşam tarzını yerine getirecektir. Yüksek bir manevi dereceye ulaşmak ve Allah ile bütünleşmek için sufinin uyması gereken çok sayıda kural vardır. Şeriatın büyük bir titizlikle gözetilmesi ve Mevlevî adapların gerçekleştirilmesi Galata şeyhinin çizdiği manevi projenin dönüm noktasıdır. *Minhâcû'l-fukarâ*'sında şeyhimiz antropolojik veya felsefi düzenden görüşlerle zaman kaybetmez. Dolayısıyla sunduğu kategorileştirme dervişin eğitimindeki sürecin antropolojik ve felsefi bir tümdengelimidir. İrade ve hakiki hayata güdüleme üzerine bir risale sunmuyorsa da, gerekli doktriner

64 Ankaravî, MF 1a, s. 111; Ankaravî, MF 3, s. 204-205; Ankaravî, MF 2, s. 174.

bilgileri elde etmek için her şey metninde mevcuttur. İradenin eğitimi, sufinin ilkönce Allah'a sonra da şeyhine boyun eğmesi onun tüm hayatı için olmazsa olmaz koşullardandır. Her şey sanki bu irade eğitime yönelik gibidir, bu da İslam amentüsüyle uyum içindedir. Hilafetin –Allah'ın vekilliği– teolojisine ayrılmış olan birinci kısmın ikinci bölümü metodolojinin geri kalan kısmı için doktriner temelini oluşturmaktadır. Muhtemelen Ankaravî'de yöntemin ve tarikat yaşamının dayanağının en doktriner olan bölümü bu bölümdür.

Onaylanmış bir temsilciden, bir şeyhten, bir mürşitten veya bir pirden, geçmeyen tarikatlar çok nadirdir. Üveysilerin⁶⁵ durumunda mistikler doktrinlerini bir ölünün ruhundan alırlar. Fakat bu çok nadir karşılaşılan bir durumdur. Tarikat yaşamında sufinin boyun eğeceği bir efendi şarttır. Efendi ile mürit arasındaki ilişki yöntemin ikinci kısmında tasvir edilen şeriata boyun eğme ilişkisiyle aynıdır. Böylece tarikatta derviş adetlere ve özellikle de efendisine itaat etmelidir. Dervişin eğitiminin merkezini iradenin eğitimi anlamında kavramak lazım. *Minhâcü'l-fukarâ*'da açıkça söylemese de Ankaravî bir iç disiplin olarak her şeyden önce iradenin eğitimi hedef almıştır. İradenin çileci uygulamasıyla Mevlevî bütün kötü temayülleri kırıp halifesiyle temsil olunan Allah'a kendini bırakabilir.

VEKİLLİK DOKTRİNİ

Halife, Allah tarafından istenilen ve Adem'den peygamberi Muhammed'e kadar insanlık tarihinde farklı şekillerde tezahür etmiş vekildir. Halife kelimesinin farklı anlamları vardır: “kutub”a veya “kâmil insan”a işaret eder, bu durumda yeryüzünde peygamberi temsil eder. Halife aynı zamanda bir tarikatın kurucusunun veya mistik bir grubun yitip gitmiş başkanın halefidir; halef tarikat yönetiminin doğrulanmış sorumlusu olabileceği gibi ikinci kurucusu da olabilir. Mürit şeyhin yanında seyr ü sülûkunu gerçek-

65 Manevi olarak peygamberle görüşen Üveys el-Karenî'den (ö. 657) gelen Üveysî terimi fiziksel olarak var olmayan bir efendinin okulundaki sufilere gösterir. Belki de bu yüzden Ankaravî mürşidin hayatta olması gerektiğini belirtmiştir. Ünlü Üveysiler arasında şu kişiler zikredilin: 'Abdülhâlik Gücûvânî'den (ö. 1220) eğitim almış Bahâeddin Nakşibend (ö. 1389) ve Ahmet Sirhindî (ö. 1624). Bkz. Baldick, Julien, “Uwaysiyya,” *E.I.2, C. X*, 2002, s. 1035-1036; Ocak, Ahmet Yaşar, *Sûfîlik Geleneğinin Efsânevi Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysilik*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2002.

leştirdikten sonra bir ahd ile veya bir icazetle halife olur ve kendisi de artık başka müritlere yol gösterebilir durumdadır.⁶⁶

Ankaravî birinci kısmın ikinci bölümünde Allah'ın, peygamberin ve Mevlevî tarikatının seçilmiş temsilcisi, halife teolojisini hatırlatır.⁶⁷ "Halife, bir kimsenin makâmına kâim ve menâbına nâib olan kimseye derler. Aslı "halîf"dir."⁶⁸ Ardından Ankaravî Fahrettin Razi'nin tefsirine göre Adem'e işaret ettiği gibi insanlara işaret ettiğini de belirtir. Kuran'a⁶⁹ gönderme yaparak "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan O'dur"⁷⁰ diye ekler. Bir anlamda insan Allah'ın yeryüzündeki vekilidir ve bunun için yaratılmıştır. Diğer yandan tam anlamıyla halife denen kişi ümmeti yönetmelidir çünkü o bir modeldir:

"için "halife" tesmiye kılındı ki halkın nüfûsunu tekmilde ve onlara siyâset ve te'dibde ve evâmîr ve ahkâmı tenfizde ve bunun emsâli şeylerde Hakk'ın halifesi ve kâim makâmıdır."⁷¹

Demek ki halife herhangi birisi olamaz, çünkü halife olmak için olmazsa olmaz bir dizi özelliği taşıması gerekir:

Lâ cerem halife gerekdir ki, Hak'dan esrâr ve ahkâmı ahz eyleye ve halka beyân kılıp söyleye. Zira bunlar halkla Hak mâ-beyninde vâsıtaadır ve rûhâniyetleri cihetinden ve ahkâm ve esrârı ve evâmîr ve envârı, Hak'dan ahz edip cismâniyetleriyle halka onu îsâl ederler.⁷²

66 De Jong, F., "Khalîfa. III. – Dans le mysticisme islamique," *E.I.*2, c. IV, 1978, s. 982-985.

67 Ankaravî, MF 1a, s. 20-27; Ankaravî, MF 3, s. 48-60; Ankaravî, MF 2, s. 41-50.

68 Ankaravî, MF 1a, s. 20; Ankaravî, MF 3, s. 48; Ankaravî, MF 2, s. 41. "Halîf, bir kimsenin makamına kaim ve menâbına nâib olan kimseye derler."

69 "Sizi yeryüzünde halifeler yapan O'dur," Kuran XXXV, 39.

70 A.g.e.

71 Ankaravî, MF 1a, s. 20; Ankaravî, MF 3, s. 49; Ankaravî, MF 2, s. 42. "Bir kişiye halife denme nedeni bütün faaliyetlerde hakikati temsil etme zorunluluğundan ileri gelir: ümmetin gelişmesinde –farklı siyasi ve ahlaki temayülleri göz önünde tutarsak– olduğu kadar faziletlerin gelişmesinde de."

72 Ankaravî, MF 1a, s. 21; Ankaravî, MF 3, s. 49; Ankaravî, MF 2, s. 42. "Halife bir günahkâr değildir, o kararlarını ve ibadetlerini Allah'ın sırlarına uyarlar. Bütün kalbiyle Allah'ın iradesine açık olmalı, çünkü halife Allah ile halk arasında bir vasıtaadır."

Halifenin özellikleri zahiri olduğu kadar batını ilme sahip olmaktır, bunlar olmazsa görevlerini yerine getiremez.⁷³ Ankaravî, geleneğe uygun olarak, hükmetme açısından bilime büyük bir yer tanır:

Ondan sonra –sümme'l-emsal fe'l-emsal– her hangi kimsenin ki ilmi ziyâde ola, ol kimse ilmi olmayandan derecede erfa' ve hakikat-de efdaldır.⁷⁴

Dolayısıyla yönetmek için ilme adalet eşlik etmelidir. İlim sahibi on dört ayın yıldızlar üzerindeki üstünlüğüne benzetilir, bu da semanın kozmik yorumunu hatırlatmıyor değildir:

Pes âlimin âbid üzere şerefi mâh-ı bedrin kevâkib üzere şerefîyyeti gibidir. Ve ilmin şerefîyyeti ma'lûmun şerefîyyetine göredir.⁷⁵

Bu imge bireysellikte kalmamış dünyanın evrensel bir anlayışına hak vermektedir. Ankaravî adaletten bahsettiğinde ki, Allah'ın halifesi için vazgeçilmez bir sıfattır, bu erdem sağ ve sol, aşağı ve yukarı uçların aşırılıkları arasında orta yol olarak gösterilir.⁷⁶ Diğer yandan burada kolay anlaşılır imgelere veya hikâyelere dayanan kıssalara başvurmuştur. Örneğin ilkönce sessizce ardından fazla seslice Kuran okuyan Ömer ile peygamber arasında geçen bir konuşmayı aktaran bir hadisle adaleti örneklemiştir. Hz. Muhammed konuşmayı Hz. Ömer'i ne çok alçaktan ne çok seslice okumaya teşvik ederek Lokman suresiyle tamamlar.⁷⁷

Yönteminde sürekli var olan geometrik sembolizmle tarikat felsefesi arasındaki bağ konusunda ekvator çizgisiyle adalet arasında çok ilginç

73 “‘İlm,” *E.I.2*, c. III, 1971, s. 1161-1162; Arnaldez, Roger, “Ma'rifa,” *E.I.2*, c. VI, 1991, s. 553-556; İbn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis. Latâ'if al-minan fî manâqib al-shaykh Abî l-'Abbâs al-Mursî wa shaykhi-hi al-Shâdhili Abîl-Hasan*, çev. Éric Geoffroy, Paris, Bernard Grasset, 1998.

74 Ankaravî, MF 1a, s. 23; Ankaravî, MF 3, s. 52; Ankaravî, MF 2, s. 44. “Hangi tarikata ait olursa olsun âlim, halife makamında bulunan bir cahilden çok daha fazla hakikate sahiptir.”

75 Ankaravî, MF 1a, s. 23; Ankaravî, MF 3, s. 52; Ankaravî, MF 2, s. 44. “Âlimlerin köleler üzerindeki ihtişamları ve üstünlükleri dolunayın yıldızlar üzerindeki üstünlüğü gibidir.”

76 Ankaravî, MF 1a, s. 25; Ankaravî, MF 3, s. 56; Ankaravî, MF 2, s. 47.

77 Ankaravî, MF 1a, s. 25; Ankaravî, MF 3, s. 56; Ankaravî, MF 2, s. 47.

benzerlikler kurmuştur. Ekvator çizgisi (hatt-ı istiva) –sema odasını ikiye ayıran çizgi– adaletin orta çizgisinin geometrik temsilidir. Ankaravî biraz da hem hakkaniyet hem de denge anlamına gelen istiva kelimesiyle oynuyor gibi görünür. Dolayısıyla hakkaniyet yolunda bulunan kişi yeryüzünü ikiye bölen ve aynı zamanda dünyayı öte dünya ve bu dünya olarak ikiye ayıran ekvator çizgisinde yer alır.

Şu satırlarda geometri ve etik arasındaki bağıntı muhteşem bir şekilde tasvir edilmiştir:

Pes tarikimizde bu sıfat-ı i'tidâl mertebe-i istivâdır. Pes bu mertebeye vâsıl olanlar bu mertebeye vâsıl olduklarına alâmet olsun için başlarına hatt-ı istivâ çekmişler, ve onunla bu mertebeye işâret kılmışlar. Pes bir kimse fi zamâninâ başına istivâ çekse demek olur ki, cemî'-i akvâl ve ef'âl ve ahvâlimde müstevî ve müstakîm oldum. Ve mertebeme alâmet olsun için hatt-ı istivâyı farkıma vurdum. Pes bir kimsede ki adâlet ve istikâmet olmaya onun başına ol hat harâm olur. Zirâ alâmet-i kâzibe ile halka nümâyîş kılar. Bu küstahlıkla kurb-i Hak'dan mahrûn kalır. Ammâ fi zamâninâ sûret-i fukarâda kavilleri fiillerine ve bâtnları zâhirlerine uymaz bî-edebler ol kadar vâfirdir ki, sekâmeti istikâmetden fark etmezken ve i'tidâlden i'tilâli temyîz kilmazken farkına bir çuha pâresin çeker ve onunla halka ehl-i istikâmet geçer.⁷⁸

Bu çizgiler üç tanedir: Hakikate yakın olan insanların çizgisi, ortanın insanların çizgisi ve son olarak hata peşinde olanların çizgisi.⁷⁹ En alt düzeyde şöyle zorunluluklar yer alır:

⁷⁸ Ankaravî, MF 1a, s. 25-26; Ankaravî, MF 3, s. 57; Ankaravî, MF 2, s. 48. "... tarikatımızda adalet fazileti hakkaniyet derecesidir. Kim ki bu dereceye ulaşırsa gelişmelerinin bir işareti olarak bir "ekvator" çizgisi çizmişlerdir. Günümüzde "bir çizgi çizmek" deyimini bir kişinin "bütün hareketlerinde ve sözlerinde adalet ve hakkaniyet derecesine ulaştı" anlamına gelir. Aynı zamanda "bu derecenin işareti olan bir ayrılık" anlamına gelir. Doğruluk ve adaletle sahip değilse, bir ayrılık çizgisi çizmek yasaktır. Çünkü sahte işaretlerle halka kendini arz etmek küstah ve Allah'tan uzak olmak demektir. Birisi görünürde fakir gösterirse kendini hareketleri sözlerini yansıtmaması ve dışı içini açığa çıkarmaması mümkün değildir."

⁷⁹ Ankaravî, MF 1a, s. 26; Ankaravî, MF 3, s. 58; Ankaravî, MF 2, s. 48.

Ednâ mertebesi hadd-i şeriatden ve dâire-i tarikatden hurûc etmemek ve râh-ı dalâlet ve fesâda gitmemek ve ef'âl-i seyyieden bi'l-küllüyye necât bulmak ve evkât-ı hamseyi maa'l-cemâât edâ kılmak ve a'mâl-i hasene ve ahlâk-ı hamîde ile muttasıf olmaktır. Bâri istivâ çeken kimse bu mertebede gerekdir.⁸⁰

Manevi ölçeğin en yüksek düzeyinde kötülük, nefret ve şeriata ilişkin kayıtsızlık yoktur:

Ve mertebe-i a'lâsı, oldur ki, aşk ve muhabbetle cemî'i merâtıbden güzzer edip şâdî vü gam ve zevk u elem ve bîş u kem ve medh ü zem ve nîam u nikam ve lütf u sitem bi'l-küllüyye katında berâber ve tev'em ola.⁸¹

Ankaravî manevi ölçeğin doruk noktasına içsel bir yokluk halini yerleştirir: dervişin başına gelebilecek her şey artık hiçbir farkın bulunmadığı tevhidin üst makamından algılanır. Bu halde sufi Allah'ın birliğine dalmıştır ve ona her şey aynı görünür:

Pes bir sâlik ki, kendini zâten ve sıfaten ve zâhiren ve bâtinen fânî bulup, Hak'la bâkî ve kâim bula. Ve yanında sîm ü zer ve hacir ve mederle berâber ola. Ve esrâr-ı gaybiyye ona ıyâne gele. Ol istivânın a'lâ mertebesindedir... Bu mertebenin sâhibine zuhûrla butûn yek-sân ve altunla mezbele-i tûn berâber ve tev'emândır.⁸²

80 Ankaravî, MF 1a, s. 26; Ankaravî, MF 3, s. 58; Ankaravî, MF 2, s. 46. "tarikattan ayrılmamak ve şeriat dümenini bırakmamak, yozlaşmaya ve hataya kendini bırakmamak, bütün kötü hareketlerden tamamen kurtulmak, ümmetle birlikte beş vakit namaz kılmak, insanlara ıssız yerlerin ve gayretlerin güzelliğini sunmak."

81 Ankaravî, MF 1a, s. 26; Ankaravî, MF 3, s. 58; Ankaravî, MF 2, s. 48. "İşte en yüksek derecenin en üst düzeyi: büyük gayretlerle elde edilen -aşk ve tutkuyla canlanan bütün aşamaları geçerek- ve her şeyin aynı anda olduğu yer: hüznün, endişe, haz, iyilik, kötülük, övgü, kınama, hayır, çile, af ve sitem."

82 Ankaravî, MF 1a, s. 26-27; Ankaravî, MF 3, s. 59; Ankaravî, MF 2, s. 49. "bir mürit dış olduğu kadar içsel de olan bütün hallerde Allah'ta yok olursa (fena), bu dereceye ulaştıktan sonra Allah ile kalır (beka). Ve onun için altın, gümüş ve taş gibi bütün unsurlar artık birdir. Farklılıklar var olmayı bırakır ve sonunda ilahi sırlar ona açılır."

Bu manevi hal, bir sufînin şeyh makamına ve aynı zamanda halife makamına ulaşması için yeterlidir:

Bu mertebede sâlik makâm-ı meşîhata mâlik olur ve halife vermeye kudret bulur.⁸³

Mevlevî tarikatında halife makamının yalnızca şeyhe verilip verilmesi meselesine Ankaravî'nin cevabı son derece açıktır:

Eğer suâl olunursa ki, tarîkimizde hilâfet vermek, seccâde-nîşin olan evlâda mahsûsdur.⁸⁴

Ardından Ankaravî iki tür halifeyi ele alır: görünüşteki halifeyi ve manevî anlamdaki halifeyi. Birinci durumda aslında gerçekte halife olmayan halife, belli bir manevî yolu ve yapılması gereken çalışmaları gösterir, fakat bu kişi yolun sırlarını, şerîata ilişkin farzları ve dinin doğru yolunu oluşturan hiçbir şeyi bilmez. Bunun tersine manevî anlamda halife gerçek rehberdir, çünkü yolu ve doğru yolu, Allah'ın muhteşem isimlerini ve bunların gizli anlamlarını bilir ve bunları seyr ü sülûk yapana aktarır; burada yöneten, yönetilenin halifesidir. Şeyh, gerçekten halife olabilmek için üç temel şeye sahip olmalıdır: hakikat, derin ve manevî anlam ve son olarak zahiri yön veya dış görünüş.⁸⁵

Halife insanlar için, yeni insitap edenler için bir işaretse, bu vekil fiğürünün somutlaşması bir makama sahip, belli bir yeri olan şeyh ile temsil olunur. Halife ise kendinde başkaları için bir yaşam modelini olgunlaştırmalıdır. Dolayısıyla bu manevî kişi, kendi hayatında, varlığın birliğini temaşa edebileceği ilahî birliğe ulaşmak için onu Allah'tan uzaklaştıran her şeye karşı aralıksız bir mücadele vermelidir. Halifenin bu vekil statüsü, sufîlikte hayati olan mürşitle mürit arasındaki ilişki hakkında bir tefekküre götürür.

83 Ankaravî, MF 1a, s. 27; Ankaravî, MF 3, s. 59; Ankaravî, MF 2, s. 49. "bu dereceye ulaşmış kişi için iç ve dış aynı şeydir. Bu derecede mürit şeyh ve halife makamına yükselmiştir."

84 Ankaravî, MF 1a, s. 27; Ankaravî, MF 3, s. 59; Ankaravî, MF 2, s. 49. "bu kişi burada sözü edilen dereceye varmışsa ona halife unvanı verilir."

85 Ankaravî, MF 1a, s. 27; Ankaravî, MF 3, s. 59-60; Ankaravî, MF 2, s. 49-50.

Mürşit ile mürit arasındaki ilişki çok eskidir ve birçok toplulukta vardır, hatta bir kültürün aktarımının güvencesidir.⁸⁶ Mistik İslamda –yani tasavvufta– rehberle (mürşit) manevi ilişki çok önemlidir⁸⁷ ve her tarikatın silsilesine gösterdiği özen, aktarım ilişkisine gösterilen öneme işaret eder. Ankaravî'nin risalesinde şeyhin figürü ve dolayısıyla mürşit-mürit ilişkisi halifelik teolojisinin somutlaşması gibi görünür.

Şeyh, Allah adına tavsiyeleriyle yolda ilerleyen “aşıkân”ların hayatını yönlendiren kişidir. Sunduğu bilgi ve manevi tavsiyeleriyle şeyh müritlerin kalplerindeki aynalardaki pasları siler.⁸⁸ “Kavmi içinde şeyh, ümmeti içinde peygamber gibidir.”⁸⁹ Dolayısıyla şeyh tarikatın hayatının genelinde son derece önemli bir rol üstlenir. Muhakkikler, yani kemale ulaşmış mistikler, şeyhleri dört kategoriye ayırmışlardır, fakat yalnızca bunlardan biri takip edilmeye değerdir. Birinci şeyh kategorisi salıkların kategorisidir, ikincisi meczubunkidir, üçüncüsü hem salık hem meczuptur, dördüncüsü meczup ve saliktir. Ankaravî ilk üç kategoriyi saf dışı bırakır, çünkü birinci kategoride şeyh şeriatla ve yolla ilgili bilmesi gerekenleri bile bilmez; ikinci kategoride kişi tamamen vecd halindedir ki, bu durumda kendisine emanet edilen kişileri yönetmesi mümkün değildir; üçüncü kategoride söz konusu şeyh epey bir gayretle merhaleleri hızlıca geçerek çok yüksek manevi derecelere ulaşır, fakat bu derecelere vardığında mistik zirvede elde ettiği haz gerçek bir manevi derecede kalmasına engel olur. Bu nedenle bu salık de yolda ilerleyenlere yol göstermekte yeterli olamaz. Buna karşın dördüncü salık kategorisi takip edilmesi gereken modeli oluşturur. Bu durumda tarikata girmeden önce bu kişiler gerçek vecd halleriyle cezbolunmuş olurlar ve bu nedenle onları takip edenler için model olmaya değerdirler. Diğer yandan bu yalnız vecd hallerinde her türlü uygunsuz tutkuları silmeyi öğrenmiş ve

86 Filoramo, Giovanni (ed.), *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2002.

87 Gril, Denis, “Le modèle prophétique du maître spirituel en Islam,” *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Giovanni Filoramo (ed.), Brescia, Editrice Morcelliana, 2002, s. 345-360; Chih, Rachida, “Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage: les fondements de l'autorité dans le soufisme,” *Archives de Sciences sociales des Religions*, 125 (2004), s. 79-98.

88 Ankaravî, MF 1a, s. 28; Ankaravî, MF 3, s. 61; Ankaravî, MF 2, s. 51.

89 Ankaravî, MF 1a, s. 28; Ankaravî, MF 3, s. 62; Ankaravî, MF 2, s. 52.

arzuların saf halini elde etmişlerdir. Ardından “fenadan bekaya” geçmişler ve böylece bu hal içinde müritlerini ilerletebilir ve yol aldırabilirler.⁹⁰ Bu makama ulaşabilenler Allah’ın gerçek halifeleridirler, çünkü peygamberin makamındadırlar. Allah’ın emirlerine itaat etmiş⁹¹ ve bu nedenle de rehber olmuşlardır. Başka tarikatlarda olduğu gibi Mevlevi tarikatında da bazen gerçek şeyhler bazen de sahtekâr şeyhler vardır der Ankaravî. Gerçek şeyhler bütün dereceleri bilseler de belki de zirveye ulaşmamışlardır, fakat müritleri yolda yol almaya davet ederler. Kendileri bile bildikleri ve yaptıkları şeyin taklidiyle öğretilen bu kemale henüz varmamışken sahte şeyhlerden daha gerçektirler. Bunlar mistik doktrini ve kelime dağarcığını ezberlerler, ama aslında kendi beşeri arzu ve ihtiraslarıyla yargılamaya devam ederler.

Halbuki dinde ve ulûm-i yakinde çoğu birr ile [“iyilik, ihsân”] herr’i [“köpek hırlaması”] fark etmez. Ve birr’den herr’i temyiz kılmaz iken dekâik-i sülûke ârif ve merâtib-i su’lûke vâkıf bir şeyh-i kâmil geçinir.⁹²

Böyle bir efendinin yolundan gitmek belli bir ahmaklığı gösterir ve mistik derecelere ulaşmaya engel olur, elbette Allah müdahale etmezse.

Birinci kısmın üçüncü bölümü, müridin boş sohbetlerle değil de, efendisinin ahlakını taklit ederek öğrendiği kanaatiyle son bulur. Müridin iç dünyası şeyhi herhangi bir söz sarf etmeden ondan fişkırان içsel nurlarla aydınlanır.⁹³

Sufi eğitiminin bu üçlemesinin –ki bu üçleme birinci kısmın ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerinden oluşur– çözümlemesinde ilerleme beşeri güdülemenin bir *kreşendosunu* izler. Dördüncü bölümde Ankaravî artık tazammunun [havi ve şamil olmanın] Allah’ın insanla değil, insanın hem-türüyle, mürşidin müridiyle olduğunu açıklar. Şeyh, halifeden daha insandır: Ankaravî saygın olan ve olmayan şeyhlerden bahsetmekten çekinmez.

⁹⁰ Ankaravî, MF 1a, s. 28-29; Ankaravî, MF 3, s. 63-65; Ankaravî, MF 2, s. 52-54.

⁹¹ “İşte onlar Allah’ın hidayet ettiği kimselerdir. Onların yollarına uy ve de ki: ‘Ben ona karşılık sizden bir ücret istemiyorum. O, sadece bütün âlemlere bir öğüttür,’” Kuran, VI, 90.

⁹² Ankaravî, MF 1a, s. 30; Ankaravî, MF 3, s. 65; Ankaravî, MF 2, s. 54. “Kaldı ki iyilik ile kötülük arasındaki ayrımı yapamayacak kadar cahil olmayan bu şeyhler böyle kabul edilirler, çünkü onlar yalandan yolun kemaline ulaşmış ve tarike çok önem veriyor gibi yaparlar.”

⁹³ Ankaravî, MF 1a, s. 31; Ankaravî, MF 3, s. 65-67; Ankaravî, MF 2 s. 55-56.

Ankaravî'nin bu yeni tefekkürünün İbn Abbâs'tan rivayet olunan bir hadisle başlaması belki de bir tesadüf değildir. Bu hadise göre Cebrail (a.s.) Hz. Muhammed'e bir peygamber ve bir melek ya da bir peygamber ve bir elçi olmayı teklif etmiştir. Hz. Muhammed ikinci şıkkı seçmiştir. Kuran'ın kendisi de⁹⁴ efendi mürit ilişkisinin peygamberin hayatında da var olduğunu gösterir. Bir *pir-e perver*'e (manevi olarak besleyen bir ihtiyara) sahip olmak vazgeçilmezdir. Bütün tarikatlar ve şeyhler *pir-i perverlerin Hüdâ-i perver* (Besleyici Rab) olmadığını kabul ederler.⁹⁵ İki köpek arasında geçen bir hikâyeye bu bağın zorunluluğunu belirtmek için ataların da söylediği gibi “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır”⁹⁶ diye hatırlatır Ankaravî. Evcil olan köpek helal yiyecek ararken, vahşi kalan diğer köpek harâm yiyecek arar. Salık için sonuç basittir, bir mürşit ve özellikle de son derece güçlü bir itaat ilişkisi şarttır:

Onun için tâlibe bir mürşid-i hayyin hizmetinde ve taht-ı teslimiyetinde olmak vâcibdir demişler.⁹⁷

Ankaravî mürşidin etten kemikten bir insan ve müridiyle çağdaş olması gerektiğini belirtir. Çünkü mürşit olarak bir kaynak kitap alınırsa mürşit-mürit ilişkisi mümkün olmaz. Bazı yazarların dua ile vefat etmiş bir şeyhe kendini teslim etme şeklindeki çözüm de geçerli değildir. Ankaravî, öte dünyaya geçmiş birisine nasıl hizmet edildiğini ve nasıl onun müridi olunabileceğini sorgular.⁹⁸ Vefat etmiş birine bağlanmayı talih oyunlarına benzetir. Peygamberin kendisi bile ümmetini bir halifenin ellerine bırakmıştır ve ümmetine öldükten sonra yol gösterme hakkını kendine tanımamıştır. Demek ki sufilik tarihinde var olmuş bu durum Mevlevilik tarafından kabul edilmemektedir. Tarikatı temellendiren şey insani ilişki ve

94 “Onu hemen tekrarlamak için dilini depretilme. Onu toplamak ve okutmak bize düşer. O halde sana onu okuduğumuz zaman onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak bize düşer.” Kuran LXXV, 16-19.

95 Ankaravî, MF 1a, s. 32; Ankaravî, MF 3, s. 70; Ankaravî, MF 2, s. 58.

96 Ankaravî, MF 1a, s. 32; Ankaravî, MF 3, s. 69; Ankaravî, MF 2, s. 58.

97 Ankaravî, MF 1a, s. 32; Ankaravî, MF 3, s. 70; Ankaravî, MF 2, s. 58. “Tarikata giren kişi bir mürşidin hizmetine girmesi ve her konuda tamamen ona kendini bırakması zorunludur.”

98 Ankaravî, MF 1a, s. 32; Ankaravî, MF 3, s. 70; Ankaravî, MF 2, s. 59.

dervişin mürşidine iradesini bağışlamasıdır. Mevlevilikte hayatta bulunan bir şeyhe sahip olmak son derece önemlidir. Mevlânâ bile müritlerini öte dünyadan yönlendirecek bir mürşit varsayımını kabul etmemiştir ve tarikat dedeleri bunu böyle öğretmişlerdir.⁹⁹ Sözleriyle, sırlarıyla, hal ve hareketleriyle mürşit dervişe her şeyi öğretebilir.

Bazıları gerçek terbiyeden geçmeden sadece hırka ve külah giymekte kalır. Onlara soru sorulduğunda mürşitlerinin kitabını takip ettiklerini söylerler. Tarikata intisap etmeyi ve terbiye görmeyi böyle algılamak şeytandandır ve insana günahkâr arzularını takip ettirir: bu insanlar ehl-i nefis ve ehl-i heva'dır. Bir de ikinci bir kategori vardır, o da mürşitlerinin kitap olduğunu kabul eden dervişlerinkidir. Galata şeyhi kitabı açmak, onu okumak ve açıklamak için kimse yoksa bu araç hiçbir işe yaramaz der. Ve kesin bir ifadeyle şu sonuca varır: "Pes kitâb âlet oldu ve mürşid ol zinde ve nâkil olan kimse oldu."¹⁰⁰ Kitabın sahifelerinin içerdiği şeyleri yaşayan biri lazım, çünkü yolun dereceleri önce tecrübe edilmeli, kitabın içerdiği teorik bilginin bilinmesi yetersizdir. Kimya veya tıbbı bilen kişi kimyacı veya tıpcı olmayabilir.¹⁰¹ Son olarak bir mürşidin terbiyesine kendini sunan derviş için bu mürşit şöyle olmalı:

faik, âlim, âmil ve nâtk¹⁰²

Demek ki tarikat mürit ile mürşit arasındaki bir bi'atı temel alır, bu, Allah'ın vekiline kendi iradesini teslim etmenin mührüdür.

Biat el ele olup şeyhle muâhede kılıp, şeyhin dostuna dost, düşmanına düşman ve usrde ve yüsrdde ona itâat edip, emrinden hâriç bir vaz' etmemeye derler.¹⁰³

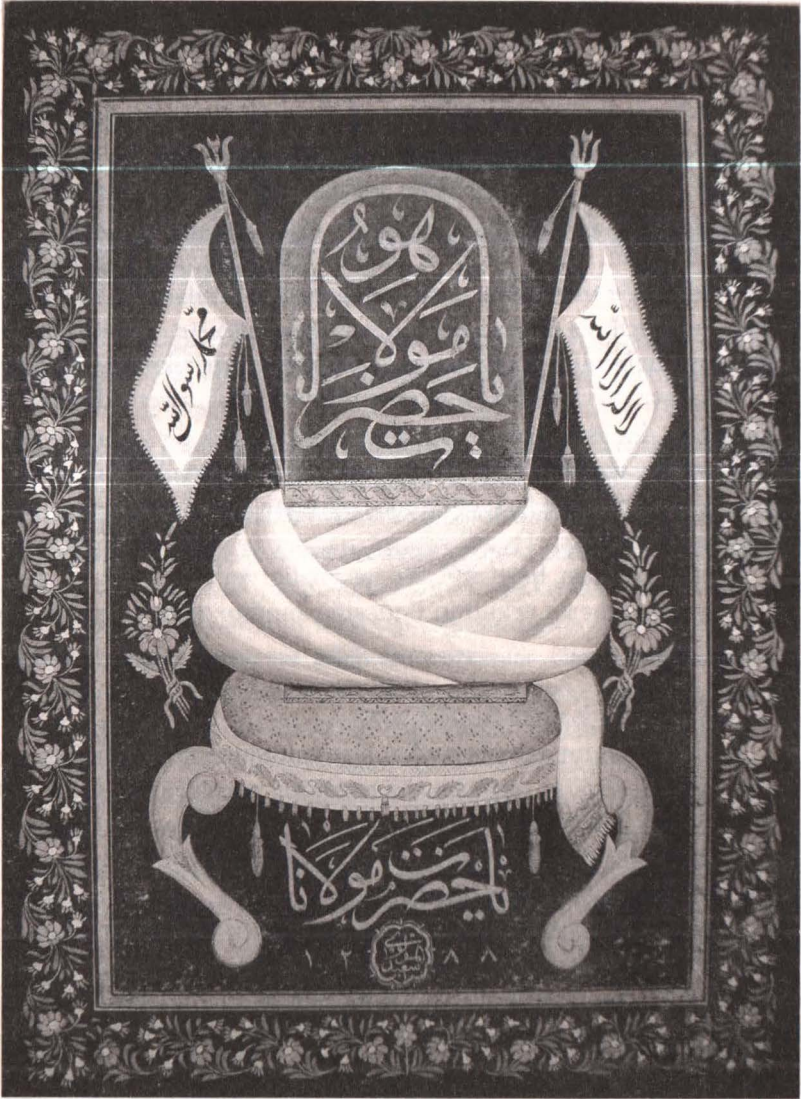
99 Ankaravî, MF 1a, s. 33; Ankaravî, MF 3, ps. 70-71; Ankaravî, MF 2, s. 60.

100 Ankaravî, MF 1a, s. 33; Ankaravî, MF 3, s. 71; Ankaravî, MF 2, s. 60. "Kitap yalnızca bir araçtır."

101 Ankaravî, MF 1a, s. 34; Ankaravî, MF 3, s. 71; Ankaravî, MF 2, s. 60-61.

102 [Seçkin, âlim, icra eden, tefekkür eden] Ankaravî, MF 1a, s. 34; Ankaravî, MF 3, s. 71; Ankaravî, MF 2, s. 61.

103 Ankaravî, MF 1a, s. 34; Ankaravî, MF 3, s. 72; Ankaravî, MF 2, s. 61. "El sıkışarak bi'at edilir. Şeyhle yaptığı yemini mühürleyerek mürit, şeyhin dostuyla dost, düşmanıya düşmandır. Asla emirlerinden çıkmadan kolaylıkta olduğu gibi zorlukta da onun tüm emirlerine itaat eder."



Resim 9. Levha, Yâ Hazret-i Mevlânâ yazısını taşıyan Mevlevi sikkesi. Özel koleksiyon.

Hadisin de aktardığı gibi her koşulda ve her talimatına uyarak peygamberin ahabı da peygamberin kendisiyle aynı bi'atta bulunmuşlardı; böylece dervişler de mürşitlerine karşı aynı şekilde davranmalıdırlar.

Bu bi'at önemli bir hareketle sergilenmekteydi: el sıkışma. Ankaravî bu itaat ilişkisinin bu hareketle gösterilip gösterilemeyeceğini sorgular. Bu ayinin nasıl olacağını ve ayrıntılarını belirtmemiştir; bununla beraber eskiden bu hareketin daha yaygın olduğunu, ancak daha ileriki dönemlerde dervişlerin başlarını eğerek saygı ve itaat işaretini gösterdiklerini söyler.¹⁰⁴ Demek ki bi'at eylemi eskiden el sıkarak gerçekleştirilirken daha sonra bu hareketten vazgeçilmiş ve baş eğmek onun yerini almıştır. Fakat mürşit elini uzatırsa mürit bunu geri çeviremez ve mürşidin elini sıkmak zorundadır.

Ankaravî, Mevlevilikte en önemli rükünün teslimiyet olduğunu söyler. Dolayısıyla dervişin tarikata girdiğinde yalnızca tek bir emin yol vardır: İradesini şeyhine teslim etmek; çünkü şeyhinin kararları Allah'ın kararlarıdır. Yeni mürit rehberine itaat ettiğinde doğrudan Allah'a ve peygamberine itaat etmiş gibi olur.¹⁰⁵

Mutlak bir itaat herhangi bir itaatsizliği kabul etmez ve derviş Allah'ın ve peygamberin vekilinin iradesine kendini teslim etmeyi gerektirir.

İTAAT ANLAŞMASININ İŞARETİ OLARAK HIRKA

Tarikat hayatının temellerinden olan mürşitle müridi birbirine bağlayan itaat ilişkisi sufiliğe özgü bir dış tezahürle gerçekleşir: hırka.¹⁰⁶ Hırkayı giymek sufi doktrinlerinin birkaç unsurunu simgeler. Hırka sufi bir mürşitle manevi bir ilişkiyi ve şeyhi tarih boyunca ve diğer mürşitlerle peygambere bağlayan silsileyi temsil eder.

Ankaravî takva kıyafetine daha zengin bir sembolizm ve daha güçlü bir gizemlilik atfeden sufi geleneğinde yer alır. Dolayısıyla hırka bir ilişkinin tezahürüdür, bu da şeyh ile mürit arazındaki itaat ilişkisidir, manevi ilişkinin ve anlaşmanın sembolüdür. Dervişin mürşidinden aldığı ve önceki

¹⁰⁴ Ankaravî, MF 1a, s. 34-35; Ankaravî, MF 3, s. 72-73; Ankaravî, MF 2, s. 60-61.

¹⁰⁵ Ankaravî, MF 1a, s. 35; Ankaravî, MF 3, s. 74; Ankaravî, MF 2, s. 62.

¹⁰⁶ Geoffroy, Éric, "L'apparition des voies: les khirqa primitives (xiiie siècle-début xviiiie siècle)," bkz. Popović ve Veinstein, *Les Voies d'Allah*, s. 44-54.

mürşitlerle onu artık peygambere bağlayan kutsama, bir kıyafetle ve bunun giyinmesiyle tezahür eder.

Ankaravî, kıyafete ve mürşidin iradesine kendini teslim etmeye ayırdığı birinci kısmın beşinci bölümüne şunları söyleyerek başlar:

Pes bu teslimiyetin bidâyeti ve bu irâdet ve inkıyâdın mukaddemâtı ol şeyhin elinden kisve ve hırka giymekdir. Ve şeyh elinden hırka giymek sünnetdir.¹⁰⁷

Şeyh Ankaravî'nin başlangıç noktası gelenek ve özellikle bir hadistir. Bu hadise göre Hz. Muhammed ahabına kıyafetler vermiştir ve bunlardan biri bir kilimden yapılmıştır. Ardından peygamber Ümm-i Halid'i çağırması ve onun önünde kıyafetin rengini kırmızı ve sarıyla değiştirmiş ve bunu ona hediye etmiştir. Peygamberin ve Kuran'ın bu sözleri¹⁰⁸ sufi tarikatlarındaki bu çok önemli geleneğin doktriner temelini oluşturur. Kıyafetler iki çeşittir: zafer kıyafetleri (*libas-i Fahir*) ve takva kıyafetleri (*libas-i takva*). İkinci kıyafet mutluluğun kıyafetidir, fakat yorumculara göre irade kıyafeti (murad) adını alır. Başkaları ise takva kıyafetinin vazgeçiş çağrıştırdığını ve bu nedenle de onu giyinenlerin vazgeçmişler ve Allah'tan korkanlar olarak adlandırıldıklarını söyler. Dolayısıyla bu insanlar kötü olan hiçbir şeye kendilerini bırakmazlar.¹⁰⁹

Ankaravî iki hırka daha ayırt eder: hırka-i tebrik ve hırka-i irade. Hırka-i tebriki giyinenler mürid-i hakîke benzeme arzusunda olanlardır. Dolayısıyla davranışlarıyla ve mürşitlerini taklitle yolun sırlarını elde etmek için davranırlar. Bu aşamada hırkaya hırka-i muhib denir, çünkü mürit gerçekten intisap etmek ister. Salıklar gece gündüz şeyhe itaat etmeye ve iradelelerini ona teslim etmeye gayret ederler ve kendilerine verilen emirleri yerine getirmeye her zaman hazırdırlar. Özet olarak bu yeni dervişler hırka-i iradeye geçmeyi arzularlar.

107 Ankaravî, MF 1a, s. 35; Ankaravî, MF 3, s. 75; Ankaravî, MF 2, s. 63. "Teslimiyetin başlangıcı şeyhin elinden hırkayı ve kisveyi giymekle ve müridin şeyhe teslimiyetiyle başlar. Hırka giymek sünnettir ve resulün sünnetine aykırı değildir."

108 "Ey Âdem oğulları, size çirkin yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise indirdik. Hayırlı olan korunma elbisesidir. İşte bunlar Allah'ın âyetlerindendir, belki düşünüp öğüt alırlar." Kuran VII, 26.

109 Ankaravî, MF 1a, s. 36; Ankaravî, MF 3, s. 76; Ankaravî, MF 2, s. 64.

Bazı bilgisizler, türbeleri ziyaret etmeyenlerin veya tekkeye gelmeyenlerin derviş olamayacağını iddia ederler. Aslında bu iki olay arasında bir bağ yoktur, çünkü kutsal mekânlara gidenler de gitmeyenler de mürşitlerine karşı itaatkâr olabilirler. Bazı dervişler, tekkeleri veya türbeleri ziyaret etmeseler de şeyhlerine karşı gelmiş değildirlere; bu çok olası bir durumdur. İtaat zihniyetinin belirgin işareti mürşidin iradesine boyun eğmektir. Kuşkusuz bir şeyhin terbiyesi alınıyorsa o şeyhlerin bedenlerinin yattığı yerleri ziyaret etme isteği de doğar. Hırka-i tebriki veya hırka-i muhabbeti giyenlerin ulu kişilerin kutsal mekânlarını ziyaret etmeleri yasak değildir; hırka-i iradeyi giyenler için şeyhin iradesini tamamen yerine getirmek çok daha önemlidir.¹¹⁰

Belki de bu yüzden Mevlânâ yalnızca birkaç dervişe ferace giydirmişti,¹¹¹ oysa ki ferace adını çok önemsemekteydi.¹¹² Genelde bir tennûre giyinen ünlü bir derviş bir gün hastalanmış ve ölmek üzereymiş. Göçmeden önce kıyafeti yırtılmaya başlamış ve Allah'ın müdahalesi sayesinde ona önu açık bir giysi (*ferc*) inmiş. Mevlânâ'nın hırkaya *ferac* veya *ferc* adını vermesinin nedeni bu ismin kötülüğe karşı korunmayı göstermesidir. Bu fikri güçlendirmek için de Mevlânâ, Hz. Yakub'un giydirdiği Hz. Yusuf'un kıssasını ve Firavun'un ateşine atılmış ve Cebrael a.s.'ın getirdiği kıyafetle kurtulan Hz. İbrahim'in kıssasını anlatır. Ardından Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail yine aynı kıyafet sayesinde kurban edilmekten kurtulur; bu hırka Hz. Yakub'a verilmiş, o da bunu çok sevdiği oğlu Hz. Yusuf'a vermiştir.¹¹³ Mısır'ın önde gelen kişilerinden biri olan Yusuf bu kıyafet ve ondan yayılan mis kokusu sayesinde babasına hâlâ hayatta olduğunu bildirmiştir. Ve oğlunun hayatta olduğunun bu kanıtı sayesinde babasının tekrar gözleri

110 Ankaravî, MF 1a, s. 36-37; Ankaravî, MF 3, s. 76-77; Ankaravî, MF 2, s. 64-65.

111 Önu kapalı ayaklara kadar inen çok geniş ve kolları da çok geniş olan bir kıyafettir. Daha çok hanımlar tarafından kullanılırsa da, filihçılar tarafından da giyilen bu giysi hırkaya tekbül eder ve başka isimlerle de anılır: *abâ*, *kisâ*, *hulle*, *burda*. Bkz. Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm. Mecmû'atü'z-Zarâ'if Sandûkatu'l-Ma'ârif*, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2002, s. 121-127.

112 Mevlânâ önu kapalı bir giysinin önünü yırtıp yeni bir hırka yapmış ve adını da ferace koymuştur. Atasoy, Nurhan, *Derviş Çeyizi. Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı, 2000, ikinci baskı 2005, s.102-128; Atasoy, Nurhan, "Dervish Dress and Ritual: the Mevlevi Tradition," bkz. Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, University of California Press, 1992, s. 253-268.

113 Ankaravî, MF 1a, s. 37-38; Ankaravî, MF 3, s. 77-78; Ankaravî, MF 2, s. 65-66.

açılmıştır.¹¹⁴ Kötü isteklerden kalbini arındırmadan hırkayı giymenin hiçbir anlamı yoktur. Derviş manevi olarak ilerlemek için tarikata girmediyse hırka giyiyor olması yeterli olmaz. Bu durumda bu kişi sadece ihtiyaçlarını karşılamak için tarikata girmiştir. Kaldı ki şeyhler her zaman “tasavvuftan murâd hırka değildir. Belki hırka-i derûndur” olduğunu tebliğ etmişlerdir.¹¹⁵

Ankaravî'nin bu görüşünü şöyle de özetleyebiliriz: “Sufiye sufi yapan hırka değildir.” Dervişin hırkası ve taşıdığı simge başka bir tasvir alanına, özellikle de inisiyatik ölüme¹¹⁶ açılır.

BATINI ÖLÜM VE MANEVİ MÜCADELE

Ankaravî hırka ile ölüm arasındaki bağıın altını çizer ve üstadların geleneğine gönderme yaparak “Ve birisi dahi mevt-i ahdar’dır ki, ondan murâd, hırka giymekdir” der.¹¹⁷ Galata şeyhi, burada İbn Arabî'nin *Futûhat el-Mekkiye*'sinden alıntılıdığı dört ölüm doktrinini işler. Beyaz ölüm orucun ölümüdür, siyah ölüm halkın verdiği acıların ölümünü gösterir, kırmızı ölüm nefsin ölümü anlamına gelir ve son olarak da yeşil ölüm hırka giyme arzusunu işaret eder.¹¹⁸ Demek ki yeşil ölüm, sufilere özgü olan ve ruh için tehlikeli olan beşeri tutkularla mücadeleyi ve bunların ölümünün tezahürü olan yamalı kıyafetle temsil edilir. Mürit hırkayı giydikten sonra bu beyaz ölüm haline girer, yani tamamen şeyhinin iradesine boyun eğmiştir: Mürit mürşidinin her istediğini yapar ve yasakladığı her şeyden de kaçır.¹¹⁹

Beyaz ölümü ortaya çıkaran dervişin mürşidinin iradesine teslimiyeti farklı alanlarda kendini gösterir: içsel davranışların ve dış davranışların, aynı zamanda da sözün de ölümü. İlk önce önemli olan şeyhin emirlerine içten ve dıştan itaat etmektir. Böylece hırkanın derin bir anlamı olacaktır.

¹¹⁴ Kuran, XII; Ankaravî, MF 1a, s. 37-38; Ankaravî, MF 2, s. 66.

¹¹⁵ Ankaravî, MF 1a, s. 38; Ankaravî, MF 3, s. 78; Ankaravî, MF 2, s. 67. “tasavvuf hırkayı arzulamak değil”

¹¹⁶ Mevt-i iradi/mevt-i ihtiyari; iradeli ölüm, nefsin ölümü, nefsin etkisiz ve sözü dinlenemez hale getirilmesi. Cihad-i ekber ile nefsin ezilmesi, katledilmesi, cenaze namazının kılınması. Ölmeden evvel ölmek. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2001, s. 247-248

¹¹⁷ Ankaravî, MF 1a, s. 38; Ankaravî, MF 3, s. 79; Ankaravî, MF 2, s. 67. “Bazı şeyhler hırkaya yeşil ölüm adını vermişler.”

¹¹⁸ Ankaravî, MF 1a, s. 38; Ankaravî, MF 3, s. 79; Ankaravî, MF 2, s. 67; bkz. Chodkiewicz, Michel, “Les quatre morts du soufi,” *Revue de l'Histoire des Religions*, 215 (1998), n. 1. s. 35-57.

¹¹⁹ Ankaravî, MF 1a, s. 39; Ankaravî, MF 3, s. 79; Ankaravî, MF 2, s. 67.

Şeyhini eleştirmek veya ona itaat etmemek istemli bir ölüm anlamına gelir: hayatın mistik anlamda öldürülmesi. Örneğin mürit izin alamadıysa ne yolculuğa çıkabilir ne de tekleden ayrılabilir. Ankaravî, Kuran'a uygun olarak,¹²⁰ müridin peygambere itaat eder gibi mürşidine itaat etmesi gerektiğini söyler, çünkü şeyhi peygamberin yerini almıştır. Şeyhe itaat edildiğinde peygambere ve Allah'a itaat etmiş olunur.¹²¹ Gerçek dervişler dışarı çıkmak istediklerinde veya arkadaşlarıyla buluşmak istediklerinde her defasında izin isteyen kişilerdir. Aynı zamanda müritler, şeyhlerinden açıkça izin almadıkça tekkenin dışında kalamazlar. Çünkü izinsiz çıktıklarında iyilik için çıksalar dahi bu iyilik değerini kaybeder.

Pes sülûkde ona feyz olunmaz ve dahi sâlike lâzımdır ki, herhalde onun edebini gözetir. Eğer güftârda ve eğer taâmda ve eğer bir yere gittikde tekaddüm etmeye ve söylerken kelâm kat' etmeye ve taâma ondan evvel bed' etmeye!¹²²

Lafzın terbiyesine de çok büyük bir özen gösterilmelidir. Mürit asla izin almadan söze giremez ve her zaman nazik ifadeler kullanmalı ve aynı ses tonunda konuşmalıdır ki inanan kişinin iyiliği boşa gitmesin.¹²³ Mürit şeyhinde bir hata fark ederse, onun fark etmesini sağlaması gerekir ki, şeyhinin davranışı kusursuz olsun. Hz. Ömer'in hadisindeki öğüde ve edebe göre şeyh bir bitkinin düzeltilmesi gibi düzeltilir.¹²⁴ Şeyhin düzeltilmesi tek bir dervişle değil, bir derviş arkadaş grubu tarafından yapılmalı, çünkü şey-

120 "Mü'minler o kişilerdir ki Allah'a ve elçisine inanmışlardır. İçtimai bir iş üzere Allah'ın elçisi ile beraber bulundukları zaman ondan izin almadan gitmezler. Senden izin alanlar, işte Allah'a ve elçisine inananlar onlardır. Bundan dolayı bazı işleri için senden izin istedikleri zaman onlardan dilediğine izin ver ve onlar için Allah'tan mağfiret dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir." Kuran XXIV, 62.

121 Ankaravî, MF 1a, s. 40; Ankaravî, MF 3, s. 81; Ankaravî, MF 2, s. 69.

122 Ankaravî, MF 1a, s. 40; Ankaravî, MF 3, s. 81; Ankaravî, MF 2, s. 69. "Seyr ü sülûkta her halde, derviş konuşmak, yemek yemek veya bir yere gitmek için önce şeyhin iznini istemeli."

123 "Ey inananlar, Allah'ın ve Elçisinin önüne geçmeyin. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah iştir, bilendir. Ey inananlar, seslerinizi, Peygamberin sesinin üstüne çıkarmayın, birbirinizle yüksek sesle konuşmayın, birbirinizle yüksek sesle konuşmayın, yüksek sesle konuştuğunuz gibi onunla da öyle yüksek sesle konuşmayın; yoksa siz farkında olmadan amelleriniz boşa gider. Allah'ın elçisinin huzurunda seslerini kısarlar, öyle kimselerdir ki Allah onların kalplerini takva için imtihan etmiştir. Onlar için mağfiret ve büyük bir mükâfat vardır." Kuran XXXIX, 1-3. Ankaravî, MF 1a, s. 40; Ankaravî, MF 3, s. 82; Ankaravî, MF 2, s. 69.

124 Ankaravî, MF 1a, s. 43; Ankaravî, MF 3, s. 86; Ankaravî, MF 2, s. 74.

hin değeri herkes için geçerlidir. Peygamberin ve Allah'ın yerini tutan kişi ancak belli sayıdaki kişilerden eleştiri alabilir. Diğer yandan şeyh kişilerden neden kötü davranışlarda bulunduklarını açıklamalarını isteme hakkına sahiptir. Günah işleyen dervişlere katı cezalar verilmelidir:

Zirâ hudûdullah bağışlanmaz ve affı mümkün değildir. Meselâ hadd-i hamr ve hadd-i zinâ gibi. Ve şefa'at edenin dahi şefaati hadd-i şer'ide makbûl değildir...[Resûlullah'ın buyurduğu üzere; "Allah'ın hadlerini uygulamada şefa'at olmaz."]¹²⁵ Pes şûrb-i hamrin haddi sek-sen ve zinânın yüzdür. Bir çöp eksik vurmak câiz olmaz. Pes ba'de darbi'l-hadd kisvelerin alıp teb'id ede ve red kıla.¹²⁶

Diğer yandan tarikatın adetine göre günah işleyen kişinin, tövbe et-tikten sonra, ceza olarak diğer dervişlere sahip olduğu malın üçte biri veya dörtte birini dağıtması öngörülür.

Mürşide itaatin sembolü olan yeşil ölüm, iradenin en önemli düş-manı olan nefse karşı aralıksız cihad etmesinin (cihad-ı nefis) bir neticesidir. Burada kâfire karşı verilen savaş olan küçük cihaddan ziyade dinin doğru yolunda gösterilen tamamen manevi bir gayret olan büyük cihad söz konu-sudur.¹²⁷

Minhâcü'l-fukarâ'nın cihada ayrılmış ikinci kısmının ikinci bölü-münün "Tahâretin Süretini ve Hakikatini Beyân eyler" şeklindeki başlığı yazarın manevi projesi hakkında manidardır. Burada nefse karşı mücadele, iradenin yok oluşu (*mevt ihtiyari*) ve aşkın nurunun şahitliği (*şehid-i tig-i aşk*) söz konusudur.¹²⁸ Dini farzlara ayrılmış olan ikinci kısmın sonu belli bir

125 Benzeri bir rivâyet için bkz. Ebû Dâvud, Ukdiye, 14.

126 Ankaravî, MF 1a, s. 45; Ankaravî, MF 3, s. 90-91; Ankaravî, MF 2, s. 77. "Alkol ve şehvetperestlik gibi günahlar için bağışlayıcı olmak şeriat tarafından kabul edilemezdir. İlk günah için ceza seksen sopa ve ikinci günah için de yüz sopadır. Cezayı azaltmak için tek bir sopa sayısı bile kaldırılamaz."

127 Tyan, E., "Djihâd," *E.I.* 2, c. II, 1965, s. 551-553; Morabia, Alfred, *Le Cihâd dans l'Islam Médiéval. Le "combat sacré" des origines au XIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1993, s. 256-257; 293-336 burada fıkhi ve ilahiyat geleneği açısından büyük cihat ifadesinde üstünlük bildirisine rağmen önemsenmemiştir ve cihad kelimesi kâfirle savaş anlamında kullanılır, fakat mutasavvî için daha manevi bir ikinci anlam kazanmıştır. Büyük veya içsel cihadi oluşturan üç şey vardır: zorlayıcı ve savunmacı mücadele, ahlaki mücadele ve son olarak da manevi mücadele.

128 Ankaravî, MF 1a, s. 132; Ankaravî, MF 3, s. 240; Ankaravî, MF 2, s. 205.

manevi hedefi temsil eder. Risalenin kalbi cihattır ve aynı zamanda dervişin kendi iradesi üzerinde gerçekleştirdiği çalışmanın kemale ermesidir. Ankaravî yönteminin ikinci kısımda belirtilen şeyhle olan ilişkisi kadar şeriatın zahiri ve deruni gerçekleşmesi iradeyi eğitmek için bir gayrettir. Cihadla ilgili bu kısım Ankaravî'nin antropolojisini taçlandırır.

Galata şeyhi bunu derhal bu bölümün başında hemen ifade eder: din düşmanına karşı verilen zahiri mücadele bir *farz-ı ayn* değil bir *farz-ı kifâye*'dir. Bununla beraber şeriat bütün Müslümanlardan değil sadece bazılarından kâfirlere karşı savaşa gitmelerini ister. Dinin düşmanına karşı savaşa gitmemek günah değildir, ama nefse karşı savaşmak bir zorunluluktur. Bütün Müslümanlar asıl düşmanları olan nefse karşı savaşmak zorundadırlar. "Nefsin seni cennetten alıyoyuyor" şeklindeki bir hadisi temel alarak Ankaravî böyle bir mücadelenin kâfire karşı savaşa gitmekten çok daha onurlu olduğunu söyler. Aslında burada Ankaravî aynı ilkeyi savunan Sufi gelenekten uzaklaşmış değildir: Büyük cihad nefsin savaşıdır.¹²⁹ Peygamber de bir savaş dönüşünde ashabına kötülüğe karşı verilecek mücadeleye gönderme yaparak şunu söylemişti: "Küçük cihattan dönüyoruz ve büyük cihada gidiyoruz."

Hakkâ budur ki, pehlivan oldur ki, kendi hânesinde olan düşman-ı pinhân ile sitiz eyleye ve onu kahr kıla. Ve hükmüne alıp müslüman eyleye. Karîb olan düşmanın şerrini def baîd olan düşmanın şerrini def den evlâ ve efaldır.¹³⁰

Allah'ın düşmanı nefistir ve derviş de ona karşı savaşır. Nefse karşı savaşmak zevki sefaya, kötü istek ve temayüllere saldırmak ve onları kökünden yok etmek anlamına gelir. Cihad ahlaka ters düşen bütün eylemleri ve başkaldırıları yok etmek, aynı zamanda arzuları depreştiren yiyeceklerden ve gözalıcı kıyafetlerden uzak durmak anlamına gelir. İşte "ölmeden önce ölmek" şeklindeki ünlü ve çok önemli hadisın sufiler için anlamı da bu-

129 Ankaravî, MF 1a, s. 132-133; Ankaravî, MF 3, s. 241-242; Ankaravî, MF 2, s. 206.

130 Ankaravî, MF 1a, s. 133; Ankaravî, MF 3, s. 242; Ankaravî, MF 2, s. 206. "Gerçek kahraman içteki düşmanla savaşıdır. Uzaktaki düşmandan ziyade yakındaki düşmanla savaşmak, onu yenmek ve ona boyun eğdirmek daha ehvaldir."

dur.¹³¹ Ankaravî'nin alıntıladığı 'Attar'a göre bu savaşın silahları sessizliğin hançeri, orucun kılıcı ve yalnızlığın mızrağıdır.¹³²

İslam maneviyat geleneğine göre dört ölüm arasında dervişin ölü-mü yeşil ölümdür, yani nefsin ölümü. Ankaravî peygamberin sözlerini ve Ebû Maydan'ı temel alarak "Pes bu mevtleri nefse ihtiyâr eylemek rû'yet-i Hakk'a vesîle ve vuslat-ı İlâhiyye'ye zerîa olur. Mevt-i ihtiyari [iradenin ölü-mü] ile ölmeyen Hakk'ı bu dünyâda göremez ve visâline eremez"¹³³ der. Nefs, Allah ile insan arasında çok kalın bir örtüdür ve onu çıkartmak için ölümden geçmek lazım. Ankaravî bu mistik tezi savunan mutasavvıfları ve özellikle de Rûzbahân Baklı'yi (ö. 1209) ve İbn Fârîz'i (ö. 1235) zikreder.

Mevlevîliğin koşullarından biri de ölmeden önce dervişin Allah'ın şeriatını yerine getirmesidir. Ancak bu şekilde diğerleri için bir model olabilir. "Ölmeden önce ölmek" insanoğlunun en aşağı arzularına ve kararsızlık-lara karşı savaşmaktır. Tekrarlamamız gerekirse derviş iradesini tamamen denetlemeli ve ona boyun eğdirmelidir. Ölmek yalnızca gömülmek anlamı-na gelmez. Aynı zamanda tensel ve cinsel arzularını frenlemek anlamına da gelir.¹³⁴ Hiçbir şey kötü eğilimlerin bu denetimini durdurmamalıdır. Derviş ebedi hayata kavuşmak üzereyken bile kesinlikle bocalamamalı ve bunu ha-yatı boyunca yapmalıdır. "Ey yol alan temaşaya kadar mücadele et"¹³⁵ şeklin-deki davet Ankaravî ve müritleri için bir yaşam tarzıdır. "Pes tarîk-i Hak'da müşâhede mücâhedesiz ve ulûm ve irfân ve hâl ve kemâl her ne ise mükâ-bedesiz olmadığı için Hak Sübhânehû ve Teâlâ kelâm-ı Mecîd'inde"¹³⁶ ve Ankaravî "şol kimseler ki, bizim tarîkimizde veyâ bizim hakkımızda mücâ-hede ederler, biz onlara elbette hidâyet eyleriz yolumuzu"¹³⁷ diye kendilerini bu mücadeleyle verenlerin ne kadar önemli olduklarının altını çizer.

131 Ankaravî, MF 1a, s. 133; Ankaravî, MF 3, s. 245; Ankaravî, MF 2, s. 207.

132 Ankaravî, MF 1a, s. 134; Ankaravî, MF 3, s. 245; Ankaravî, MF 2, s. 207.

133 Ankaravî, MF 1a, s. 134; Ankaravî, MF 3, s. 245; Ankaravî, MF 2, s. 208. "Bu dünyada [iradenin ölümü ile ölmeden] ölmek istemeyenler, bu dünyada asla Allah'ı göremeyecekler ve onunla vuslata ulaşamayacaklardır."

134 Ankaravî, MF 1a, s. 136; Ankaravî, MF 3, s. 246; Ankaravî, MF 2, s. 209.

135 Ankaravî, MF 1a, s. 136; Ankaravî, MF 3, s. 246; Ankaravî, MF 2, s. 209.

136 Ankaravî, MF 1a, s. 136; Ankaravî, MF 3, s. 249. "Allah yolunda, ne kadar irfan, vecdi, kâmil, âlim olunursa olunsun mücadele etmeden yol alınmaz."

137 Ankaravî, MF 1a, s. 136; Ankaravî, MF 3, s. 249. "Tarikatımızda savaşçılar diğer insanlar için birer rehberdir."

Bu bölüm, hemen ardından açıklayacağı yüz merhaleden geçme çabası ve görevi konusuna geçiş sağlayan bir paragrafla son bulur. İradenin savaşı, dervîşi manevî merhalelere vâdirmek ve onu *fena* ve *bekaya* götürmek için sonlandırılmıştır:

Çok kimse görürüz ki, meâsî ve menâhiden dahi tevbe ve inâbet eylemezden evvel kendini tevhîd-i zât mertebesine vâsıl zu'm eyler. Maa-hâzâ, sülûkün evvel mertebesi tevbe ve âhir mertebesi tevhîd-i zâtdır. Pes böyle kimse kıyâs eyler ki, sülûk amelsiz hemân ilim ile ola. Halbuki, ilim amele mukârin olmak şartdır. Pes şart bulunmayınca meşrût hâsıl olmaz.¹³⁸

Bu bölümde dervîşi antropolojik olarak anlama yönünde ilerlememizi sağlayan yeni bir unsur sunulmuştur: Nefs ve ihtiyar (seçim) ehlileştirilmeli ki, Müslümanın hayatının en büyük savaşı gerçekleşsin. Oysa seçim denetlenmesi gereken iradenin alanına aittir ve aynı zamanda da ondan uzaklaşır. Dervîşin hayatından çıkartılması gereken şey iradenin kendisinden ziyade iradede ileri gelen ve suç niteliği kazanabilecek her şeydir. İrade mücadeleye yön verir ve Allah'a ve onu temsil eden şeyhe yönelir, bu nedenle yok edilmemelidir. Dervîşin savaş açması gereken şey iradede doğup insanı doğru yoldan ayıran şeylerdir.

Demek ki birinci kısmın büyük bir bölümü mürit-dervîşin iradesinin mürşit-şeyhine boyun eğmesine ayrılmıştır. Dervîşin tüm hayatına yön veren Mevlevî antropolojisinin temel ilkesidir bu. Dervîşin tüm hayatına tamamen sinmesi gereken şeyhine tabi olma ilkesi göz önünde bulundurulduğunda kazuistiğin (zor vakalar karşısında vicdanen doğru olan davranışı belirleme yöntemi) dervîşin hayatında önemli bir yeri yoktur. Niyetin arındırılmasının doğru yolda bir yönü amaçlaması gibi, iradenin eğitimi de dervîşin ahlaki hayatında bütünlüğü elde etmeyi ve gerçekleştirmeyi sağlar.

¹³⁸ Ankaravî, MF 1a, s. 138; Ankaravî, MF 3, s. 252; Ankaravî, MF 2, s. 211. "Birçok kişi görüyoruz ki, henüz tarikata girmeden tevhîde ulaştıklarını sanırlar, oysa ki hâlâ içlerinde günahlar ve içsel isyanlar vardır. Oysa ki tevhîd her mertebeden önce tövbeyle dokunur. Gayretsiz ama ilimle kat ettikleri yolu (sülûk) ilimsiz ama gayretle katedilen yolla karşılaştırırlar. Fakat bu ikircilikle asla Yoldan emin olunamaz."

Sufinin bu temel unsurunu bozacak hiçbir şey yoktur. Mevlevinin yapacağı tek bir şey vardır, o da şeyhinin eline kendini teslim etmektir. Ne yapacağı veya ne yapmayacağı konusunda endişelenmesine gerek yoktur, o sadece söylenenleri yerine getirir. Bu boyun eğmeyle güçlü bir içsel bütünlüğe varır, bu da onun manevi hallere ulaşmasını sağlar ve inisiyatif ölüme götüren kötü arzulara karşı savaşa atılmasına imkân verir. Bu manevi gayretleri Mevlevi yaşamın somut eylemleriyle somutlaştırır. Dervişin hayatında güncelin denetimi seyr ü sülûkun diğer aşamalarını hazırlar.

SUFİ ADAPLARI: GÜNCELİ DENETLEMEK

Adaplar Müslümanın, daha genel anlamda *homo islamicus*'un ve en fazla da sufinin eğitiminde temel bir rol üstlenirler.¹³⁹ Zimnen *Minhâcû'l-fukarâ*'da mevcut olan sufinin antropolojisinde her şey, niyetten iradeye kadar, eğitime yöneliktir. Bununla beraber irade içseldir ve somut eylemlerle dışa vurulmalıdır, aynı zamanda da kötü olan dış eylemler düzeltilmelidir. İrade şeyhe ve Allah'a teslim edilmiştir, fakat derviş somut eylemlerinin, dışsal davranışlarının denetimini elinde tutar; söz konusu olan adaplarla kişiyi eğitmenin en klasik şeklidir.

Ankaravî, Mevlevinin hayatının karakteristik üç yönünde sufilerin davranışlarını öne çıkartır. İnsanın temel eylemleri dervişin içsel ve manevi eğitiminde hayati bir rol oynar. Bir yerde kalmak, yolculuk etmek ve sohbet etmek, denetlenmesi gereken saptırma olasılığı olan davranışlardır. Bir kez daha Ankaravî akıldan ziyade eyleme önem verir; bir yerde kalmak ve yolculuk etmek beden ve ruh olarak bütünde kişinin eylemlerini ve davranışlarını belirler. Diğer yandan iradenin eğitimi dervişin daha dışsal yönlerini göz önünde tutar. Çilecilik görünür muaşeret ve davranışlarla ilgilidir. Bu terimlerin her biri onlara ayrılmış olan bölümlerin başlıklarının ifade ettikleri şeyden çok daha karmaşık manevi bir evreni açığa çıkarır. Böylece üç temel alana uygulanan çilecilik Mevlevinin bütün hayatına yayılacaktır.

139 De Beaucueil S. De Laugier, "Un opuscule de Khwāja 'Abdallāh Anşārī concernant les bienséances des soufis," *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, IX (1960), s. 203-239.

Sufinin temel eylemlerinden biri sadece tekkede ikamet etmekle temsil olunur.

Birinci kısmın altıncı bölümü dervişin tekkede nasıl yaşaması gerektiğine ve buradaki görevlerine ayrılmıştır. Ankaravî tekke kelimesinden ziyade Farsçadan gelen hanegâh kelimesini kullanmıştır. Etimolojik olarak hanegâh kelimesi ev, bina anlamına gelse de erken dönemde sufilerin yaşam alanını belirtmek için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴⁰ Ankaravî dervişin hayatına belli bir statîği dahil etmiştir, aynı zamanda zıt iki eylemi, ikamet etmeyi ve yolculuk etmeyi de ele almıştır: dıştaki yolculuktan içteki yolculuğa ve buradan Allah'a ve O'nunla birliğe. Mevlevî bazen tekkede, bazen yolculukta, bazen de yakınlarıyla ilerlemeyi öğrenmelidir.

Bu bölüm bir hadis ile başlar, bu hadiste peygamber, Allah için birbirini seven ve birbirini kabul ederek yaşayanların peygamber olduğunu söyler. Hz. Muhammed daha ziyade bütün kabilelerin çatışma halinde olduğu o dönemdeki duruma gönderme yapmaktaydı. Bu hadisi temel alarak Ankaravî şunları söyler:

Bu hadis-i şerif hânkâh-nişin olan fukarânın sıfâtını mübeyyindir. Zîrâ, onların her biri bilâd-ı müteferrikadandır.¹⁴¹

Hadis kendisinden Medine'ye gitmesi istenilen kişinin oraya gitmesi gerektiğini söyler, Ankaravî bu istekte bulunan kişiye eşlik edilmesini öğütler; fakat yorgun olmaları durumunda tekkede kalmaları gerekir. Hanegâha yerleşmiş olanlar (hanegâh nişin olan),¹⁴² tıpkı peygamber döneminde Allah'a güven içinde yaşayan ehl-i sûf gibi Allah'a daha çok ibadet içinde olurlar.¹⁴³ Çünkü Allah'a güvenmeyen ve aralıksız ibadet etmeyen

140 Clayer, Nathalie, "Tekke," *E.I.I.*, c. X, 2002, s. 445-446; Baha Tanman, M., Blair, Sheila S., "Âsitâne," *DİA*, c. III, s. 485-486; Chabbi, J., "Khānqāh," *E.I.I.*, c. IV, 1978, s. 1057-1058; Blair, Sheila S., "Zāwiya. Architecture," *E.I.I.*, c. XI, 2005, s. 505-506.

141 Ankaravî, MF 1a, s. 41; Ankaravî, MF 3, s. 83; Ankaravî, MF 2, s. 71. "bir hanegâha yerleşmek için memleketlerinden ayrılanlar, manevî hayata daha yakın olmak ve Allah'ta birbirlerini sevmek arzusuyla doludurlar."

142 Ankaravî, MF 1a, s. 41.

143 Ankaravî, MF 1a, s. 41-42; Ankaravî, MF 3, s. 84; Ankaravî, MF 2, s. 72.

derviş hüzün içinde yaşar. Bununla beraber birlikte yaşamak ve yiyecekleri paylaşmak farklı bir bereket getirir. Peygamberin bir hadisine göre mü'minler ve dolayısıyla dervişler birlikte yemek yerlerse yiyecekten daha çok tat alırlar ve özel bir bereketten faydalanırlar. Tarikat topluluğu tek vücut gibidir ve üyelerinden biri acı çekerse, bütün vücut acı çeker. Ankaravî Kuran'ın malzemeleri birbirine kaynatılmış binalar gibi olma emrini temel alarak "Mevlevî bedenini" bütün olması gerektiğinin altını çizer.¹⁴⁴ Dervişler tam bir birlik olmazlarsa tarikatın lezzetini tadamazlar, dolayısıyla oraya giremez ve hakikatten de tat alamazlar.

Birlik görünürde olamaz, hem zahiri hem deruni olması gerekir.¹⁴⁵ Ankaravî'nin asıl kaygısı bir eylemin dıştan gerçekleşmesini manevi bir içsel harekete bağlamaktır, çünkü sadece görünürde gerçekleştirilmiş bir eylem ahlaki doğrulukta yaşamak isteyen derviş için kâfi değildir. Eylem içsel bir güdülemenin dışsallaştırılmasıdır, Ankaravî'nin dönemine daha yakın bir ifadeyle derviş aynı manevi güçle dış ve iç yönleri yaşamalıdır. Dervişler kendi aralarında konuştuklarında iki yüzlülük veya dalkavukluk yapmamlırlar, samimi ve yakın gerçek ilişkiler kurmalılar.

Birlikte aynı yerde oturmak, aynı zamanda diğer dervişlerin hatalarına tahammül göstermek ve onlara davranışlarını düzeltme olanağı vermek anlamına gelir. Hatta şeyhin kendisi bile bazı sufiler aracılığıyla hatalarını düzeltebilir, tıpkı hadisin bir ağacı dikletirmeyi Müslümanlara öğrettiği gibi.¹⁴⁶ Günahın varlığı, İslamda ve özellikle de Mevlevilikte esas olan içsel mağfiretin (i'tizâr ve istiğfar) hareketlerini hatırlatır. Başkasının günahını unutmak için kendi kalbinin temiz olması ve karşılıklı bağışlanma için mukabeleden faydalanmak gerekir. Tarikatın şeyhlerinin her zaman öğrettikleri gibi ruh nefsi kovar. İki derviş arasında nefret sudur ederse şeyhlerin görevi bunları yatıştırmak ve barıştırmaktır. İki kardeşin tövbe istiğfar etmesi ve manevi olarak ilerlemesi tarikat hayatı için çok önemlidir. Bu yaşam tarzı peygamberi gelenekte zaten vardır, çünkü Hz. Muhammed'e atfedilen bir cevaba göre "ikisinin mabeynini salih" etmek namazdan ve zekattan önce gelir.¹⁴⁷

144 Kuran LXI, 4.

145 Ankaravî, MF 1a, s. 43; Ankaravî, MF 3, s. 85; Ankaravî, MF 2, s. 73.

146 Ankaravî, MF 1a, s. 43; Ankaravî, MF 3, s. 86-87; Ankaravî, MF 2, s. 74.

147 Ankaravî, MF 1a, s. 44; Ankaravî, MF 3, s. 88; Ankaravî, MF 2, s. 75.

Tarikatta mağfîret şu şekilde kendini ifade eder:

Pes kaçan ol dervîş i'tizâre kalksa, ol bir dervîş onun i'tizâr ve istiğfârını redd eylemeye. Zâhiren ve bâtinen eğer redd eyleirse mücrim ve âsim olur.¹⁴⁸

Sema töreninde en önemli noktalardan biri istiğfar dilemektir. Belki de mukabeleye yüzleşme veya başbaşalık isminin verilmesi de buradan gelmiştir. Gerçekten de biri başkasının kendisine karşı işlediği bir günahı affetmezse kendisi de o günahı işlemiş sayılır.

Eğer dervîşler mâ-beyninde sâdır olan güftâr ve girdâr şeriat ve tarikate muhâlif vâki' olduysa ikisinin bile saff-ı niâl'e geçire ve saff-ı niâlin edebi oldur ki, dervîş oraya geçip kâim oldukda eğer sorarlarsa nakir ve kıtmir kendinden her ne sâdır olduysa ketm etmeye. Ve münâzaa ve mücâdele semtine gitmeye. Mâ hüve'l-vâki' zıkr eyledikten sonra i'tizâr ve istiğfârdan gayri cânib tutmaya.¹⁴⁹

Ardından dervîşe içsel haliyle ve onu günaha sürükleyen nedenlerle ilgili soru sorma sırası şeyhe gelir.¹⁵⁰ Dervîşinin işlediği günahlara adaletli cezayı vermek ona düşer. Bununla beraber Allah'ın öngördüğü cezalar dışında Ankaravî yine geleneği temel alarak günahkârı affetmenin ilkesini hatırlatır. Karşılıklı mağfîret, günahını kabullenmek ve tövbe etmek için daha yararlıdır. Bu adete "kardeşlerin düzeltilmesi" adını verebiliriz, çünkü özel bir ayinle Mevlevî tarikatındaki üyeler arasında uygulanır.

148 Ankaravî, MF 1a, s. 44; Ankaravî, MF 3, s. 89; Ankaravî, MF 2, s. 76. "dervîş bir başkasının karşısında kalkar, ondan istiğfar ve i'tizar ister, karşısındaki de bunları ne zahiren ne de bâtinen reddetmez. Bu işi eğer bunları reddederse, o zaman mücrim veya âsim olur."

149 Ankaravî, MF 1a, s. 45; Ankaravî, MF 3, s. 89; Ankaravî, MF 2, s. 76. "Dervîşler arasında [iki dervîş arasında] şeriata ve tarikata ters şeyler varsa, ikisi de ayakkabı giyilmeyen bir yere (saff-ı niâl) geçerler ve burada saff-ı niâl adındaki adet yerine getirilir. Bu yere varılınca ayakta dururlar ve tartışmadan işledikleri yanlış gizlice ve dikkatle birbirlerine söylerler. Birbirlerine günahlarını hatırlattıktan sonra, karşılıklı istiğfar ve i'tizâr ederler."

150 Ankaravî, MF 1a, s. 45; Ankaravî, MF 3, s. 90; Ankaravî, MF 2, s. 76-77.

Mevlânâ'nın ünlü "Gel, gel, kim olursan ol, yine gel!" sözü Ankaravî tarafından düzeltilme ve ceza ile ilgili söylemin ardından aktarılmıştır.¹⁵¹ Çoğu zaman Mevlânâ'nın dini açılımının bir güvencesi olarak zikredilen bu cümle bir günahı dolayısıyla sembolik olarak ayrıldıktan sonra tarikat bünyesinin birliğine geri dönme çağrısıdır.¹⁵² Böylece bir derviş tövbe ettiğinde, paylaşım imgesi olarak mallarının bir kısmı fakirlere dağıtılır ve malı yoksa bir yemek verir. Ya da dervişin tekrar giydiği elbiseye bir dua (tekbir) okunur.

Ortak yaşamla ilgili adetler yoğun bir sembolizm içerir ve aynı zamanda sufiler için zorunludur:

Pes fukarâya dahi lâzımdır. Ba'de'l-afv mâlik olduğu şeyin sülüsü mikdârını bezl ede. Ve eğer bir dervişten tarikate muhâlif bir fiil sâdır olsa ve fukarâ onu duymasa veyâ bir dervişe garazı ve küdüreti olsa bu nâ-paklikle semâ'a girmeye ve somata gelmeye.¹⁵³

Dolayısıyla "gizli günahı dolayısıyla ne derviş ne de şeyh ayinin yüksek manevi anlamını görebilir."¹⁵⁴ Çünkü geleneğe göre "mü'min mü'minin ay-nasıdır." Bu nedenle derviş tövbe etmezse ve sufi raksına katılmak isterse, günahı daha da büyük olur ve yalnızca şeyhin ve dervişin duası onu bu zor manevi halden kurtarabilir.

Demek ki derviş karşılıklı olarak affetmeli ve aynı zamanda çok önemli olan hizmet ruhu içinde tekkesinde yaşamalıdır.

151 Ankaravî, MF 1a, s. 45; Ankaravî, MF 3, s. 91; Ankaravî, MF 2, s. 77. "bâz â bâz â har ânja hasti bâz â." Bu beyitler Furuzanfar'un Rumi'nin Divân'ında olmayıp Gölpinarlı'nın yayınında mevcuttur. Bu nedenle Rumi'nin en ünlü dizelerinin sahilliği ne kadar Rumi'nin düşüncesine çok uygun olsa da sorgulanmaktadır. Ancak Ankaravî'nin bunu tarikat içi âdaplara uygulaması bunun ne denli önemli olduğunu gösterir. Bkz. Can, Şefik, Hz. Mevlânâ'nın Rubailer, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, rubâî n. 83.

152 Ankaravî'nin Mevlânâ Rumi'nin ünlü cümlesini kullandığı bağlam ilginç düşünsemelere yol açmaktadır. Bu cümle tövbe edip telâk hayat raksına dönenlerin hepsine uygulanabilir. Af herkes içindir, işlenen günahlardan tövbe etme şartıyla.

153 Ankaravî, MF 1a, s. 46; Ankaravî, MF 3, s. 91; Ankaravî, MF 2, s. 77-78. "derviş tarikata ters hareketlerde bulunduyorsa veya hâlâ kalbinde sufilerden birine karşı kin duyuyorsa, bu kirlerle semaya girmesi mümkün değildir."

154 Ankaravî, MF 1a, s. 46; Ankaravî, MF 3, s. 92; Ankaravî, MF 2, s. 78.

Ve hânkâh-nişin olan fukarânın mübtedilerine ve tâliblerine tâ evsat mertebesine gelinceye dek lâzımdır ki, her biri şânına lâıyk bir hizmetde olalar. Ve batâletden ihtirâz kılalar. Hattâ taâm-ı hânkâh onlara helâl ola.¹⁵⁵

Hizmet edebilen zaten bahtiyardır, fakat hizmet etmeden önce kalbi saf ve niyeti samimi olmalı. Bu koşullara ulaşamazsa hizmetini ne veliler ne de peygamberler kabul edecektir ve bu durumda ona övünç düşmez.

Hizmet edenler kategorisi üçtür: birinci kategoridekiler Allah'a Allah'ta hizmet ederler, onlar kemalededirler. İkinci kategoridekiler yalnızca içlerinden gelince hizmet ederler ve bunların hizmetleri sahih değildir. Sonuncu kategoridekiler, saygıya layık bireyler görünümünde halkın ve dervişlerin hoşuna gitmek için hizmet ederler. Bunlar asla kurtuluşa ulaşamazlar.¹⁵⁶

Ankaravî dervişlerin ortak yaşamlarına ayrılmış olan bu bölümü tarikat hayatında en yüce şey olan hizmette niyetin saf olması gerektiğini hatırlatarak bitirir. Derviş niyetinin en yüce manevi şeylere karşı bile saf ve samimi olması için özen göstermelidir.

MEVLEVİ DİNAMİZM: YOLCULUK ETMEK

Temel bir diğer eylem ise uzam içinde hareket etmektir. Yer değiştirmeyle ve yolculuk etmeyle ilgili davranışlar da sufi bir bakış açısına göre denetim altına alınmalıdır.

Birinci kısmın yedinci bölümü dervişin yolculuğuna ve bunun dış ve iç yönlerine ayrılmıştır. Yer değiştirme Mevlevinin hayatının önemli bir unsurudur ve bu anlamda manevi iyiliğe yönelmiş olmalıdır. Demek ki bir tekede yaşadıktan sonra derviş manevi bir uzam içinde yer değiştirir. Ankaravî, peygamberin zenginleşmek ve hakikati aramak için yolculuk etmeyi tavsiye ettiği hadisin önemini vurgular. Mevlânâ'nın Mesnevi'sinin üçüncü babı, Ankaravî'nin alıntılacağı yolculuğun sırlarını açıklar. Rehber olarak bir

¹⁵⁵ Ankaravî, MF 1a, s. 46; Ankaravî, MF 3, s. 92; Ankaravî, MF 2, s. 78. "Derviş tembellikten kaçmalı ve bulunduğu her yerde, yemekhanede bile, hizmet etmeli ki, bu da helaldir."

¹⁵⁶ Ankaravî, MF 1a, s. 47; Ankaravî, MF 3, s. 92-93; Ankaravî, MF 2, s. 79.

şeyhe sahip olmanın gerekliliği burada tekrar gündeme gelir, çünkü yolculuk hakikati yani gerçek bir marifeti dağıtan birini aramak için yapılır. Demek ki peygamberin “Çin’e” kadar gidilmesi gerektiğini söyleyen hadisinde ifade edildiği gibi hakikatin arayışında yolculuk vazgeçilmezdir.¹⁵⁷ Bu hadisin Ankaravî yorumunda Çin hakikate ve Allah’a yakın olanlara, dolayısıyla manevi rehberlere işaret ediyor. Bu nedenle yeni bir rehber bulmak için tekleden ayrılmak mümkündür. Kuran¹⁵⁸ Allah’a gitmek için araçlar aramayı emretse de Ankaravî başka şarihlerle birlikte bu araçları mürşid-i kâmiller olarak yorumlar. Tarikatta gerçek bir mürşit bulamayan mürit oradan ayrılmak isterse günah (haram) işler. Kâmil bir rehber bulduktan sonra ona boyun eğmek ve her konuda ona tabi olmak lazım: ilmini, dinini ve bildiği marifetin sırlarını. Mürit kötü eğilimlere karşı savaşında ve sırların marifetinde yüksek bir manevi düzeye ulaşırsa o zaman mürşidinden icazet aldıktan sonra Mekke’ye, Kudüs’e veya velilerin türbelerine doğru hacca gidebilir.¹⁵⁹

Demek ki yer değiştirmek daha büyük bir dikkat gerektiren bir şeydir. Derviş kutsal mekânları ve özellikle de türbeleri ziyaret etmelidir, fakat yine şeyhinin iznini alarak bunu yapmalı; aynı zamanda ailesini de ziyaret edebilir. Yolculukta yaratılışın harikaları gözleri önünde sergilenecektir. Ankaravî bu çift niyetle ilgili Mevlânâ’nın şaheserinde yazdıklarını aktarır. Bir derviş evinin duvarında bir pencere açarken bir şeyh oradan geçiyormuş ve neden bunu yaptığını kendisine sormuş. Derviş de evin daha aydınlık olması için bunu yaptığını söylemiş. Şeyh ise derviş için aslında daha önemli olan başka bir noktaya vurgu yapmış: ezanı işitmek. Böylece seyyahın amacı mübarek yerleri ziyaret etmektir, fakat dolaylı olarak acayiplikler ve yenilikler keşfederek de yolculuğundan istifade edebilir.¹⁶⁰ Yolculuk esnasında daha da asil bir faaliyet ise Allah’ın eserlerini ve Yaradanın eşsiz gücünü tefekkür etmektir.

Ankaravî Kuran’a¹⁶¹ gönderme yaparak Allah’ın yarattıkları kadar insanın inşa ettiklerine temaşa etmekten (nazar) bahseder. Bu gözlem, Allah

157 Ankaravî, MF 1a, s. 47; Ankaravî, MF 3, s. 94-95; Ankaravî, MF 2, s. 81-82.

158 Kuran, V, 35.

159 Ankaravî, MF 1a, s. 48; Ankaravî, MF 3, s. 95-96; Ankaravî, MF 2, s. 82.

160 Ankaravî, MF 1a, s. 49; Ankaravî, MF 3, s. 96; Ankaravî, MF 2, s. 83.

161 Kuran, XXIX, 20.

dostlarının ve bunların bölgelerinin bilgisi için gerçekleştirilen yolculuktan ileri gelir. Galata şeyhi müridin yolculuk esnasında gördüklerini tefekkür etmesinin önemini vurgular.

Yolculuk “zahiri” olduğu kadar “batını”dır de. *Surî* yolculuk manevi avantajlar da içerir; her şeyden önce bazı kötü eğilimlerden kurtulmayı ve ayrılığın tasından içmeyi sağlar. Seyyah henüz tam hazır olmasa da fena haline muhtemelen ulaşır. Aynı zamanda hem yabancı hem acayip durumdadır ve bu da faydalı bir durumdur. İbn Atâ’ Allah el-İskenderî’den alıntılanan (ö. 1309)¹⁶² sözler yabancı bir ülkede ölüp oraya gömülme arzusunu hatırlatır. Tevazusu olmayan dervişin maskesi düşer ve yoldaşları sonunda ondan yardım istemeyi keser. Yolculukta tevazulu gibi görünen derviş bile farklı görünüp misafirleri kandırabilir. Tarikatın ve dervişlerin yargılarından uzaktır ve sonuçta manevi ilerlemesini geri itmiş olur.¹⁶³

Pes seyyâh olan derviş oldur ki, seyahati hâlinde bir şehirde çok karâr eylemeye. Tâ ol diyâra gönül bağlamaya. Ve ondan ol diyârın halkı bî-zâr olmaya. Ve kendi dahi teğayyür bulmaya.¹⁶⁴

Derviş derya gibi olmalı: uçsuz bucaksızlığında kirler birikse bile bu kirler asla denizin sularının berraklığını bozmamalıdır. Şeyhlerin bazıları yolculuk yapıp bir yere yerleşmiştir. Başkaları ise kâmil bir mürşid bulup yolculuğu terk etmişlerdir; fakat o anki mürşitle seyr ü sülûk yolu bittiğinde evlialığa giden yola devam edebilmek için tekrar yola koyulmuşlardır.¹⁶⁵ Ankaravî, Hızır peygamberi rüyasında gören İbrahim Havvas’ın¹⁶⁶ (ö. 904) kıssasını –ki bu kıssada haşhaş tohumu bile olsa illa yiyecek bir şey bulmak söz konusudur– aktardıktan sonra İbrahim’in “Allah’a içini açmaktan

162 İbn ‘Atâ’ Allâh, *La sagesse des maîtres soufis. Latâ’if al-minan fi manâqib al-shaykh Abi l ‘Abbâs al-Mur-sî wa shaykhi-hi al-Shâdhili Abi l-Hasan*, çev. Éric Geoffroy, Paris, Bernard Grasset, 1998.

163 Ankaravî, MF 1a, s. 49-50.

164 Ankaravî, MF 1a, s. 50; Ankaravî, MF 3, s. 98; Ankaravî, MF 2, s. 84-85. “Yolculuk eden derviş, yerleştiği şehirde fazla kalmamalı ki, kalbi oraya bağlanmasın, oradaki halkı sıkmasın ve fazla bozulmasın.”

165 Ankaravî, MF 1a, s. 50; Ankaravî, MF 2, s. 85.

166 Iraklı olan İbrâhîm Havvâs (ö. 904) şu anki İran’da bulunan Rayy’da yaşamıştır. Manevi doktrininde güvenin ve fakirliğin rolüne vurgu yapmıştır.

korktuğunu¹⁶⁷ söyler. Dolayısıyla yolculuklar karşılaştığımız insanlara dalkavukluk yapmaya veya dinin farzlarını bir kenara atmaya yaramamalıdır, aksine manevi bir gelişime yönelik olmalıdır. Güzel bir manzara karşısında hissedilen mutluluk hazzı Mevlevinin içsel yolculuğunda ilerlemesine engel olur.¹⁶⁸

Ardından misafirin, yani bu dünyanın kötü eğilimlerinden ve bozulmuş yollarından vazgeçip hayatını ve eylemlerini iyiliğe yöneltmiş kişinin bir portresi gelir.¹⁶⁹ İbn Arabî'nin *Futûhat*'ında söylediği gibi misafir her zaman Allah'a doğru yolculuk eden, bu dünyadaki yolculuğunu tamamlamayan ve bu dünyada berzahta yaşar gibi yaşayan kişidir.¹⁷⁰

Ba'zı sâlikin bâtını Hak cânibine dâimâ sefer etmededir. Ve kendinden hurûc edip, Hakk'a gitmededir. Böyle kimse zâhirde sefer etmese ve kezâlik a'mâl ile dahi gitmese bâtınında olan muhabbeti ve teveccühü hasebiyle menzil alır ve maksûdün bi'z-zâtı bulur.¹⁷¹

İkinci bir yolculuk türü müridi Allah'a doğru ve Allah'ta yol aldırır. Bu yolculuğa girişen mürit tevhide, ahlaka ve ilahi isimlere uygun olmak ister. Kişisel ve bireysel nitelikler Allah'a doğru yolculuk ettikçe ortaya çıkar. Onun sayesinde sufinin dini ilmi kemale doğru uzanır.

Böylece bu mistik yolcu ikinci yolculuğunu tamamlayıp üçüncü bir yolculuk türüne –*seyr ma'Allah* ya da tam anlamıyla “Allah ile yürümek”– geçer. Bu yolculukta her bir aşama Allah'ta yaşanır, övgü doruk noktasına ve burada sufi tevhide ulaşır. İçin ve dışın artık olmadığı velayet makamıdır burası.

167 Ankaravî, MF 1a, s. 50; Ankaravî, MF 3, s. 99; Ankaravî, MF 2, s. 86.

168 Ankaravî, MF 1a, s. 51; Ankaravî, MF 3, s. 99-100; Ankaravî, MF 2, s. 86.

169 “*Pas sefer-i zâhiri bildikse sefer-i bâtına gelelim*” bkz. Ankaravî, MF 1a, s. 51-52; Ankaravî, MF 3, s. 100; Ankaravî, MF 2, s. 87.

170 Ankaravî, MF 1a, s. 51-52; Ankaravî, MF 3, s. 101; Ankaravî, MF 2, s. 87. İbn Arabî'de zahiri ve batini yolculukla ilgili bkz. İbn 'Arabî, *Le Dévoilement des effets du voyage*, çev. Denis Gril, Nîmes, L'Éclat, 1994; Chodkiewicz, Michel, “Le Voyage sans fin,” makale için bkz. Amir-Moezzi, Mohammad Ali (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain/Paris, Peeters, 1996, s. 239-250.

171 Ankaravî, MF 1a, s. 52; Ankaravî, MF 3, s. 101; Ankaravî, MF 2, s. 87. “Yolda olan bazıları giriştikleri yolla asla Allah'a ulaşamamış ve kendilerinden çıktıklarında Allah'a varmışlardır. Bunlar, hiçbir yol kat etmeden batını aşırları ve yönelimleri sayesinde hedefe (niyet) ulaşmışlardır ve içsel bir hazzı tatmışlardır.”

Burada sufi dördüncü bir yola girmiş olur, bu kez yolculuk Allah'tan (seyr 'an Allah) çokluğa doğrudur. Çünkü tevhid sayesinde sufi çokluğa döner ve burada tevhidi temaşa edebilir. Bu aşamada sufi *fenayı* geçmiş olup *bekada* kalabilir. Bu yolculuğun kalkış noktası Allah'tır, çünkü sufi tevhide ulaşmıştır ve buradan halkı da kemale doğru götürmek için çokluğa doğru iner.¹⁷²

Eylem ve davranış Ankaravî'nin dikkatinin merkezindedir ve müritleri için talimatları gerçekten bilgedir. Ahlaki ve çileci bir sertlikten kaçınmamıştır. Kelamcılar Mevlevî yolun şeriata sadık olması konusunda kuşkuları olduğunda, Ankaravî bunlara karşı ahlak ve niyet hususundaki mükemmelliğe gösterdiği özenden daha iyi bir yöntem bulamazdı. Galata şeyhi şeriata ve daha özelde Mevlevî ve sufi davranış kurallarının zahiri olduğu kadar batını eğitimini hedeflemiştir. Yorumsal şeması İslam farzlarına ve tarikat zorunluluklarına ilişkin zahiri ve batını kavramlarını eksen alır; sufînin yaşamının bu iki aynı yönünün önemi eşittir. Batını yön olmadan zahiri yön anlamdan yoksundur, zahiri yön olmadan batını yön de sahtedir. Bu iki uç dervişin somut hayatında birbirine karışmalıdır. Böylece de yer değiştirme kardeş muhabbetiyle eşanlamlı olur.

SOHBET: BİRLİKTE OLMAK

Dostlarıyla yol almak (sohbet) yolculuğun manevi anlamından biraz farklı olmakla birlikte tekkenin statüleriyle keşfin dinamiğinin sentezidir. Denetlenmesi veya "sufileştirilmesi" gereken üçüncü beşeri eylem sohbettir.

Birinci kısmın sekizinci bölümünde Ankaravî bir önceki bölümde değindiği konuyu tekrar ele alır, fakat bu kez bunu toplumsal açıdan işler. Burada tekkede kalanların gelenekleri söz konusudur. Dervişler kurallara bağlı kalarak belli davranış biçimlerinde bulunmalıdırlar. Galata şeyhi burada tarikat için son derece önemli olan bir noktayı işler: *musahabet ve ülfet*. Ankaravî'ye göre bu son nokta Mevlevî tarikatının karakteristik bir özelliğidir.

Minhâcü'l-fukarâ'nın yazarı sık sık konusu geçen bir noktaya geri gelir:

172 Ankaravî, MF 1a, s. 52-53; Ankaravî, MF 3, s. 102; Ankaravî, MF 2s. 87-88.

Evvelâ sâlike lâzım ve vâcib olan budur ki, ferâiz ve vâcibâtıdan ve ahkâm-ı şer'iyeye ve âdâb-ı tarikiyyeden birini terk etmeye, ve semt-i ibâhet ve dalâlete gitmeye, tâ vahal-i ma'siyete batmaya.¹⁷³

Bununla beraber genel ilkeyi verdikten sonra şeyhimiz insanın ruhunun derinliklerine iner ve sünneti temel alarak “Önce yol arkadaşı, sonra yol” (*el-rafiğ summa el-tarik*) diye ilan eder.¹⁷⁴ Yoldaşın aklı başında ve şeriat ve ilimde bilgili bir kişi olması lazım; böyle olunca dostun olması çok faydalıdır. Bu özellikle de derviş belli bir kemale ermediyse daha da gereklidir. Derviş kötü huylarını ve tutkulara olan eğilimini denetlemeyi başardıysa, Ankaravî'nin söylediği gibi “Ammâ ol kimse ki, umûr-i dîniyyesine vâkıf ola ve âfât-ı nefsâniyyeye ârif ola, ona münferid ve yektâ gitmeye nehy yokdur. İsterse münferid sefer etsin ve isterse cemâatle gitsin.”¹⁷⁵

Sünnete göre en güzel dostluk üç kişiden oluşandır (*hayr el-rafiğ selase*). Bu ilke de şu anlama gelir ki üç kişi yola koyulurlar, aralarından biri, karar verilen etkinlikleri daha yakından takip eder. Örneğin sahih bir hadiste peygamber ahabından her zaman üç kişi olarak yola çıkmalarını ve aralarından yalnızca birinin izin isteme işiyle ilgilenmesini emretmiştir. Başka bir hadise göre de Hz. Muhammed mü'minlere yola çıkan için dua etmelerini emretmiştir. Ardından Ankaravî tarikatın geleneksel bir adetini açıklar: yeni bir köye ancak abdest aldıktan sonra girilmeli. Gerçekten de Allah yalnızca temizlenmiş yolcuları kabul eder.¹⁷⁶ Ebu Hüreyre'nin aktardığı bir olay Galata şeyhinin müritlerine model olarak teklif ettiği şeyi iyice anlamak için son derece ilgi çekicidir. Bir insan bir dostunu ziyarete giderken Allah tarafından gönderilen bir melek niyeti konusunda ona soru sorar. Adam kısa bir diyalogdan sonra Allah adına birbirlerine muhabbet duyduklarını söyler. Ve melek ardından şöyle der: “Sana müjde ki, Allah Teâlâ seni

173 Ankaravî, MF 1a, s. 53; Ankaravî, MF 3, s. 103; Ankaravî, MF 2, s. 89. “Salik, her şeyi helâl sayıp farâ'izleri, vacibatları, ihkâm-ı şeriat ve son olarak da âdâb-ı tariki terk etmemeli, yoksa başkaldırmış ve isyankâr olur.”

174 Ankaravî, MF 1a, s. 53; Ankaravî, MF 3, s. 103.

175 Ankaravî, MF 1a, s. 53; Ankaravî, MF 3, s. 103; Ankaravî, MF 2, s. 89. “tek başına ya da bir toplulukla yola koyulmasında hiçbir zarar yoktur.”

176 Ankaravî, MF 1a, s. 54; Ankaravî, MF 3, s. 103-104; Ankaravî, MF 2, s. 90.

sevdi, senin onu sevdiğin gibi.¹⁷⁷ Derviş dostu izin verdiği sürece onunla kalmalı, fakat dostunun daha önemli işleri varsa, o zaman dostunu işlerine bırakıp gitmelidir.¹⁷⁸ Burada ziyaret edilen kişi öncelenmiştir. Burada bahsi geçen muhabbet, aslında Ankaravî'nin müridini şekillendirme arzusunun bir işaretidir. Başkalarına, dostlara ve yoldaşlara yönelik eylem söz konusudur. Böylece eylemin eğitiminden ötekiyle ilişkiye geçmiş bulunmaktayız.

Aynı şey tekkeye veya bir şehre geliş saati meselesi için de geçerlidir. Derviş ikinci vaktinden sonra bir yere varmamaya özen gösterir; bunu yapamazsa geceyi geçirecek bir yer aramalı. Yeni bir şehre varmak için sabahı bekleyen peygamberin örneğinde olduğu gibi derviş de varış saatine dikkat etmeli. Fakat derviş bazı engellerle karşılaşırsa yine de istediği saatte gideceği yere gidebilir, çünkü o da diğer dostlar gibidir. Hanegâha girerken sufi her zaman besmele çekmelidir. Sufiler karşılaştıklarında hoş geldin anlamında el sıkışırlar. Ankaravî bu hareketin Kadızadeliilerin reformcu ve püriten akımları tarafından çok eleştirildiğini bilerek peygamber sünnetinin de bunu öngördüğünü açıklar:

Pes misâfir eğer cemââthâneyi bilirse ona nüzûl ede. Ve eğer bilmezse bir kimseyi delil ede. Ve ibtidâ cemââthâneye gele ve onda olanlarla musâfaha kıla. Pes âş-pez olan onun önüne mâ-hazar her ne ise ve her neye kâdir ise velev bi-kesr-i hubz getire.¹⁷⁹

Aşçıbaşı hazır olan yiyeceklerden getirir. Ev sahibi makamındaki kişi (hadim) şeyhe misafir adına kalmak için izin ister ve şeyh bu izni verir-se derviş oraya yerleşebilir.

Misafir tekkenin şeyhine misafirperverliği için bir hediye verir. Mevlevî tarikatında tekkeye gelirken hediye getirmek gelenektir. Zaten Mevlânâ'nın kendisi de Mesnevi'sinde eli boş gelen misafiri değirmene buğdaysız gidene benzetmiştir.

177 Bkz., Ankaravî, MF 1a, s. 54; Ankaravî, MF 3, s. 104; Ankaravî, MF 2, s. 90.

178 Ankaravî, MF 1a, s. 54; Ankaravî, MF 3, s. 104-105; Ankaravî, MF 2, s. 90.

179 Ankaravî, MF 1a, s. 55; Ankaravî, MF 3, s. 106-107; Ankaravî, MF 2, s. 92. "Misafir tekkeye vardığında, cemaat-ı haneyi bulabilirse, oraya yerleşmeli; aksi durumda o yerin nerede olduğunu öğrenir ve oraya vardığında el sıkışarak oradaki insanlarla selamlaşır."

Hediyenin tarikimizde olduğuna delâlet eder. Ondan sonra ol derviş cemaâthâneye gele ve ve hâdim-i hânkâha birkaç dinâr vere.¹⁸⁰

Ardından Ankaravî rehberine saygı gösteren bütün cemaati sahneleyen karmaşık ve belli bir ayini açıklar.

Pes ba'de'd-duâ gelip tekrar şeyhin elin öpe. Ve sağ cânibinde olan fukarâdan bed' ede. İhtiyarların elin öpe. İhtiyar olmayanlarla musâfaha ede. Saf tamâm oldukda yesârdan başlaya. Tamâm oldukda vara âş-pezlerle ve hâdim olanlarla bil-küllîye musâfaha edip gele makâmına otura.¹⁸¹

Derviş, şeyhin çevresinde doğru yolda ona şeyhlik edebilecek birisini bulursa, o zaman tekkeye yerleşir. Kalbiyle sohbet edecek ve birbirinin ilminden istifade edecek birini bulursa o zaman bu durumdan yararlanır. Burada Ankaravî iyi bir insanın yanına oturan kişiyi ellerinde misk taşıyan birine benzeten peygamberin hadisini aktarır. İyiliğe yakın olan kişinin içine iyilik işler ve sonunda onu çevresine yayar.¹⁸² Ankaravî iyiliğini yakınlarına yayan iyilik yolunda yol alan kişinin hallerini anlatmak için yayılcı özellikte olan ateş ve koku imgelerini kullanır. Eylem diğerlerine de ulaşır ve iyiliğin gelişmesinde katkıda bulunur. Yine yayılan koku imgesiyle Ankaravî farklı kokulara benzettiği tarikatların özelliklerinin tanımlamasına varır. Örneğin Halvetilerde öz uzlet adabındanken, Mevlevilerde sohbet adabından oluşur.

180 Ankaravî, MF 1a, s. 56; Ankaravî, MF 3, s. 107; Ankaravî, MF 2, s. 92. "Yeni gelen derviş, akşam yemeği için gerekenleri satın alabilmeleri için cemaate ve ev sahibine biraz para verir."

181 Ankaravî, MF 1a, s. 56; Ankaravî, MF 3, s. 107; Ankaravî, MF 2, s. 92-93. "Yemekten sonra misafir olan derviş, pabuçların konulduğu yerden geçerek şeyh efendinin elini öper. Öptükten sonra tekrar pabuçların konulduğu yere geçer ve ayakta durur. Ayakta durduğu sırada şeyh efendiden kendisi için dua etmelerini talep eder. Bundan sonra gelip tekrar şeyhin elini öper. Sağ tarafındaki fukaradan başlayarak, ihtiyar olanların elini öper ve ihtiyar olmayanlarla da musafaha eder. Aynı şekilde sol taraftaki fukaralarla da musafahalaştıktan sonra bilahare aşçılar ve hizmetçilerin hepsiyle musafaha eder."

182 Ankaravî, MF 1a, s. 56-57; Ankaravî, MF 3, s. 108-109; Ankaravî, MF 2, s. 93-94.

Her tarîkin bir şânı vardır. Kimi halveti ve kimi uzletî. Bu tarîk-i Mevleviyye sohbetidir. Gayrılar halvet ve uzletten hâsıl olan fukarâya sohbetten hâsıl olur.¹⁸³

Yine de şeyhin terbiyesi, derin bir alışveriş olarak algılanan dostluktan önce gelir. Aynı perspektifte Ankaravî tarikatın farklı üyeleri arasındaki ilişki koşulunun (musahabet) ancak derviş körü körüne şeyhine itaat ettiği- ni yoldaşına gösterdiğinde geçerlidir:

Hem-sohbet diye ona derler ki, şeyhin tarikat ve şeriatda akrânı ola ve fi'l-cümle ondan min haysü'l-ma'nâ dûnter ola. Tekmil-i dîn ve tarikat için onunla sohbet kıla. Ve hizmet ve irâdetde olan ol kim-selerdir ki, dahi kemâle ermeksizin ol şeyhe vâsıl ola ve ona irâdet getire. Ve şeyh onu hizmete koya ve taht-ı tasarrufuna ala. Ya mukaddemâ onun bir şeyhi olsun, ona irâdet getirmiş olsun, veyâhud olmasın. Mâdem ki şeyhe mertebesi müsâvî olup, akrân menzilesinde olmadıkça ona, irâdetde ve hizmetde denir.¹⁸⁴

Dervişin tüm hayatı manevi rehber ile yaptığı bağıllık anlaşması- nı merkez alıyor gibi görünmekte; bu sadakat mü'minin Allah'a göstermesi gereken itaatin temsilinden başka bir şey değildir. Sohbet risalesi düzeyinde Ankaravî'nin yeniden şeyh mürit ilişkisi konusuna dönmüş olması tuhaf görünebilir. Derviş için doğru yolu gösteren şey bu temel ilişkidir; başka türlü herhangi bir yol Galata şeyhinin tasvir etmekten çekinmediği değişik tehlike ve yoldan sapmalarla dolu olabilir. Ve Ankaravî devam eder:

183 Ankaravî, MF 1a, s. 57; Ankaravî, MF 3, s. 109; Ankaravî, MF 2, s. 94. "Diğer tarikatların üyelerinin uzlet ve yalnızlıkla elde ettiklerini Mevlevîler sohbetle elde ederler."

184 Ankaravî, MF 1a, s. 58; Ankaravî, MF 3, s. 110; Ankaravî, MF 2, s. 95. "Sohbet, tarikatta ve şeriatta şeyhe yakın olmak demektir. Sohbetlerinde mürşide karşı tevazulu olsunlar ki, dinin ve Tarîkin âdablarını kemale ulaştırabilsinler. Henüz kemale ulaşmamış olanların hizmet ederek kendi iradeleriyle şeyhe boyun eğmeleri gerekir. Mürşit hizmetine müridi alınca onun lütuflarından da istifade eder. Bir sufi bir şeyhten ilim almış veya alması olsun, ulaştığı manevi hal ne olursa olsun, hiçbir şey onun bir şeyhin hizmetine girmesine engel değildir."

Pes edeb-i tarikat budur ki, mertebe-i meşihata vâsıl olanlara hizmet ve irâdet kılasın. Ve hizmet ve irâdetinde oldum diyesin. Ve sûretâ halife olup hakikat-ı meşihate ermeyenlere hem-sohbet oldum diyesin. Ve kâdir oldukça şart-ı sohbeti icrâ edesin. Edeb-i sohbet budur ki, bilâ-kalb velâ nefis velâ mülk velâ garaz lillah ve fillah sohbet kılasın. Tâ ki sohbetden fâide alasın.¹⁸⁵

Bununla birlikte sohbet, şeyhin özelinde bulunan bir ilişki değildir, kardeşlerle ve tarikatın diğer dervişleriyle de sohbet edilebilir.

Pes şüyûhla olan sohbetin âdâbın bildinse fukarâ ve yârânla olan sohbe gelelim. Derviş gerekdir ki, fukarâ ve ihvânla ülfet ve muâşeret kıla. Âlif ve me'lûf ola, bed-ahlâk olup münferid olmaya.¹⁸⁶

Ortak yaşam derviş hayatının temellerinden biridir. Bu bölümün simetriği olan ikinci kısmın sekizinci bölümünde Ankaravî bekâr dervişle evli dervişin yaşamlarına döner. Bekâr yaşamın geçerliliği ve önemi konusunda argümanlar öne sürerek bölüme başlar. İslamda ilk olmayan bu yorum Mevlevî antropolojisinde çok manidardır. İslamın resmi doktrininden uzaklaşmadan Ankaravî sünnetle kendi bakış açısının birbirine karıştığı bir yorum sunar.

ülfet etmeyen ve gönüle girmeyen kimseler hakkındadır. Lâkin her sûret-i fakrda olanla muâşeret ve musâhabete lâyük değildir.¹⁸⁷

Ankaravî dengeli dostluğun sesi olur: kişi kötülük yapanlarla ve kötü davranışları teşvik edenlerle bir arada kalamaz. Derviş günahkârlardan ve günah işleyenlerden uzak durmalıdır.

185 Ankaravî, MF 1a, s. 58; Ankaravî, MF 3, s. 110; Ankaravî, MF 2, s. 95. "Tarikat edebi, mertebe-i meşihat'a ulaşmış olanların hizmetine girmekten oluşur. Bir derviş bir şeyhin hizmetine girdiğinde "irâdetinde oldum" demeli veya bu düzeye ulaşmamış olanlar "beni yönlendirecek olan hakikat-ı meşihati ve halifeyi buldum" demeli. Sohbetin koşulu icra edilmesidir. Tensel tutkularla, Allah'a karşı düşüncelerle, kendi mülküyle ilgili sohbet fillah icra olununca, sohbet manevi yararını gösterir."

186 Ankaravî, MF 1a, s. 58; Ankaravî, MF 3, s. 111; Ankaravî, MF 2, s. 95. "Şeyhle sohbet öğrenildiyse, o zaman yârânlarla ve fukarayla sohbe geçmeli. Derviş ülfette olduğu kadar muâşeretle de icra etmeli ve davranışı münferit kişiliğinde yer etmiş ve alışkanlık haline gelmiş olmalı.

187 Ankaravî, MF 1a, s. 58; Ankaravî, MF 3, s. 111; Ankaravî, MF 2, s. 95. "Ülfet etmeyen ve gönlün derinliklerine nüfuz etmeyenler ortak yaşama ve dervişlerle dostane ilişkilere layık değildirler."

Pes derviş ki ârif ola. Onunla musâhib olan ona müdâheneden kurtulur. Ve tekellûf birle müdârâdan beri olur.¹⁸⁸

Aynı dostluk anlayışı çerçevesinde Ankaravî iki yoldaş arasındaki olası dedikoduları da ele alır.

Ve hukûk-i sohbetden ve şart-ı tarikatden biri dahi budur ki, kaçan sâhible mashûb mâ-beyninde şeker-âb vâkî' olsa biri birinin ardınca gıybet ve zemm etmeyeler. Ve ol müfârakate bâis olan kimsenin zâtına buğz etmeyeler. Belki ondan südür eden amel-i kabîha buğz edeler. Ve ol amelden teberri edeler.¹⁸⁹

Ankaravî, dostluğu dostluk için aramanın dışında başka gayeler güdülemeyeceği gibi dostluk kuralları ve hakları konusunda daha söylenecek çok şey olduğunu söyler. Temkinlilik ve edep nedenlerinden dolayı tarikat-taki gençlerden ve güzel yüzlü kişilerden uzak durmak lazım. Gençlerle ve kadınlarla yakınlaşmak her ne pahasına olursa olsun mutlaka kaçınılması gereken tehlikelerdendir, çünkü bunlar Allah'ı düşünmekten alıkoyar.¹⁹⁰

Bu alanda da doğruluk ve ahlaki kemal için verilmesi gereken bir mücadele vardır. Ankaravî yoldaşlık ve dostluk ilişkilerinde tövbeye bir yer ayırsa da aslolan sufînin ahlakî için ideal olana ulaşmaktır. Derviş yoldaşlarıyla ve yakınlarıyla ilişkilerinde iyiliğe doğru yönelmelidir. Sufînin tüm faaliyetleri tevhidin ve iyiliğin arayışına yönelik olmalıdır; özellikle insani bir gayret ve aynı zamanda insanlara geri dönüş konusunda.

Ankaravî vecde ve ilahi sese kulak vermeye açılan gerçek bir çileci antropoloji kurmuştur. Tarikatın temel adabı, bu antropolojiyi özetleyen ve dervîşi başka manevî ufuklara açan semadır.

188 Ankaravî, MF 1a, s. 59; Ankaravî, MF 3, s. 111; Ankaravî, MF 2, s. 96. "Dervîş Allah'tan hakkıyla korkmayanlarla ve tarikattan ve dinî adaptan çıkmaktan korkmayanlarla muâseret eylememeli."

189 Ankaravî, MF 1a, s. 59; Ankaravî, MF 3, s. 112; Ankaravî, MF 2, s. 96. "Sohbetle ilgili tarikatın bir diğer hukûkî koşulu da, iki dost arasında kıskançlık zuhur ederse, birbirinin gıybetini yapmamalıdır. Dostundan ilk ayrılan, eski tarikat dostuna karşı kin beslememeli."

190 Ankaravî, MF 1a, s. 59-60; Ankaravî, MF 3, s. 113-114; Ankaravî, MF 2, s. 97-98.

Ankaravî, Mevlevî kurallarının tablosunu çizerken aslında beşerî varlığın temel davranışlarını İslamlaştırmayı ve “sufileştirmeyi” amaçlar. Bu nedenle bir sufi kültüründen bahsedebiliriz, çünkü bir yerde oturmak, yürümek, dostluk kurmak gibi insanın temel eylemleri sufi adap statüsüne yükseltilmiştir. Araştırmamızda çok fazla yer ayıramadığımız Mevlevî derişlerin maddî kültürü, manevî kültürün daha sonraki dışavurumudur.¹⁹¹ Mevlevî tekkelerinin mimari yapısı sema odasıyla olduğu kadar mutfağın yeri ve rolüyle diğer tarikatların tekkelerinden farklılık arz eder.¹⁹² Bu iki mekân sohbetin ve yan yana manevî yolun önemini açığa çıkarır.

Bu adaplar ve bunların gerektirdiği gayretlerle Mevlevî yaşamın sentezi olan manevî dinleti (sema) arasındaki geçiş görmezsek bu bölüm eksik kalırdı. *Mînhâcû'l-fukarâ'*'nın bütün birinci kısmı sema ile ilgili olarak tefekküre çağırıyor. Bu bakışı kaldırdığımızda derişin hayatı basit bir çileciliğe indirgenir. Ankaravî, çok kutlu ve kutlanan sema adabıyla *tarikayı* müritlerine öğretmeliydi. Aynı zamanda bu yazarın eseri boyunca söylediklerinin bir özeti ve ahlaki bir sonuç şeklinde iki anlamda manevî sentezdir. Bir Mevlevînin hayatı bir yandan doğruluk içinde yaşanmış manevî bir hayatın yoğunluğunu muhafaza etmek için gösterilen çabalarla, diğer yandan da Allah ile birlik olan vecd haline duyulan arzu arasında geçer. Ankaravî'nin bütün risalesi ahlaki ve mistik bir birlik ve birleşme kaygısıyla örülüdür: Derişin kökene geri dönüşü. Dolayısıyla çileci gayretler ahlaki birliğe ve doktriner bir yeniden okumaya özgü olan çilecilik ile mistik arasındaki ayrımın aşılmasına yönelir.

Mevlevîler için kaleme alınmış olan bu kılavuz beşerî gayretlerle vecd hedefleri arasındaki ilişkiye nüfuz etmeyi sağlayan gerçek bir çözümleme aracıdır. Sema vecd ve mistik bir olgu olduğu gibi beşerî bir olaydır da. Mevlevî semanın tarihsel gelişimine ayrılmış olan önümüzdeki iki bölüm bu adabın antropolojik bir çerçevede bazen iyi yönlendirilmemiş olsa da

191 Atasoy, Nurhan, “Sufi Order Garments and Accessories during the Ottoman Empire,” bkz. Ocak, *Sufism and Sufis*, s. 183-215 ve Mevlevîler için bkz. s. 200-206.

192 Tanrıkorur, Bârihüda, “Bir Eğitimin Mimarisi: Mevlevî Matbah-ı Şerifi,” 1. *Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, Konya, Selçuk Üniversitesi, 1987, s. 271-298; a.g.e., “Mevlevî Tekkesinin Kalbi: Semâhane,” *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2 mayıs 1996, s. 207-215.

beşeri bir iradenin meyvesi de olabileceğini gösterir. Sema aynı zamanda fıkıhçıların tartışmasından ve yasaklamalardan ortaya çıkmıştır. Derviş mistik olmayan, kısmen manevi olan gayelere de gayretlerini yönlendirebilir. İslam farzlarına ayrılmış olan Ankaravî yönteminin ikinci kısmı şeriata sadakatin dışavurumu olan manevi mücadeleye (cihad) açılır. İçsel bir mücadele, kurallara ve disipline bağlı, dervişin yalnızlığının bilincine vardığı beşeri gayretleri ön plana çıkartır. Böylece sema insandaki kötü eğilimlere karşı koymak için manevi bir araç olabilir. Derviş kendisini kötülüğe iten ve manevi gelişimine engel olan eğilimlerden kurtulmak için gece gündüz gayret eder.

TARİHİ GELİŞİMİYLE SAVUNMA ARASINDA SEMA

Mevlevi tarikatında sema ve mukabele şeklindeki kutlama mistik adaplar ve ayinler arasında son derece önemli bir rol oynar. Çoğu zaman sadece Mevlevilerle bağdaştırılan sema Mevlevilerde olduğu kadar diğer tarikatlarda da çok uzun bir tarihe sahiptir.¹

MİSTİK KELİME DAĞARCIĞI

Sesli zikir, raks, devran ve sema mistik adaplar kelime dağarcığına aittir. Bu terimler, fıkıhçılar tarafından sık sık olumsuz olarak yorumlanmıştır. Sesli zikir, sesli bir katkı yardımıyla Allah'ın isimlerinin tekrarlanmasıdır; bu adap bazı İslam fıkıhçılarına göre dinin bütünlüğü açısından yanlış yerlere kayma riskini taşımaktaydı. O dönemin temel sorunu kuşkusuz Allah'ın isimlerinin sesli olarak zikredilmesi değildi. Sesli zikir, hareketler içeren bir ayinin –dolayısıyla devranın– ilk aşamasını oluşturabildiği gibi iki uygulama zorunlu olarak birbirine bağlı olmayabiliyordu. Böylelikle sesli zikre daha kolay hoşgörü gösterilmekteydi.

Gerçek sorun, raks ve devran terimleriyle, aynı zamanda bunların ifade ettikleri gerçeklerle ortaya çıkmıştır. Tartışmaların antropolojik çekirdeği daha ziyade raks ve devran seviyesinde bulunmaktaydı, çünkü hallerin bu fiziksel ifadelerinde yanlış bir mistik yorum ortaya çıkabilirdi. Raks, biraz düzensiz bir şekilde dans etmek ve sağa sola hareket etmek, zincirinden kopmuş tutkulardan kaynaklanıyormuş gibi görünebilecek beden hareketleri şeklinde tanımlanır. Bu anlamda kuşkusuz bütün fıkıhçıların yasakladıkları şey rakstır. Sufiler bu durumda semayı raksıla bağdaştıran saldırılara karşı

1 Marijan Molé, "La danse extatique en Islam," bkz. *Les Danses sacrées, Sources orientales VI*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, s. 147-279; Pouzet, Louis, "Prises de position autour du "samâ" en Orient musulman au VIIe/XIIIe siècle," *Studia Islamica*, LVII (1983), s. 119-134; Vajda, George, "Un libelle contre la danse des soufis," *Studia Islamica*, LI (1980), s. 163-177; Michot, Jean R., *Musique et danse selon Ibn Taymiyya. Le Livre du Samâ' et de la Danse (Kitâb al-Samâ' wa l-Raqs) compilé par le shaykh Muḥammad al-Manbijî*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

semayı savunmaya çalışmışlardır. Bu yorumu inkâr etmeyen İsmail Ankaravî de dahil olmak üzere dervişler semayı, olumsuz bir anlam yüklenmiş olan raksa bağlı olarak savunamayacaklarının bilincindeydiler. Kısır ve tutkusal çırpıntı (raks) yasaklanmıştır, çünkü bu gerçek İslam maneviyatından uzaklaştıran bir eylem veya bir çeşit fiziksel haz arayışı olarak algılanmaktaydı.

Devran daire çizerek veya dönerek dans etmektir.² Batıda Mevlevî dervişlerinin “dönen dervişler” şeklinde adlandırılması da buradan ileri gelir. Mevlevîlere özgü olan devran Kadiriye veya Halvetiye gibi tarikatlar tarafından da farklı tarzlarda uygulanmaktadır. Raks terimi, devranın tersine, özel bir dans şekline işaret etmez, oysa devran terimi hareket kavramına daire-selliği ekler. İlginç bir nokta da hac kelimesinin etimolojik anlamıdır, bu kelime ilk zamanlarda “tavaf etmek, etrafında dönmek” ya da “daire çizerek şekilde yürümek” anlamına gelmekteydi.³ Demek ki eskiden, İslam dininin şartlarından biri olan hac bir şeyin etrafında dönmeye ve dairesel hareket fikrine bağlıymış. Dolayısıyla Mevlevîlerin seması sıkı sıkıya sülûk ve hacca bağlıdır. Ankaravî semaya hac anlamını yüklememiştir. Bu iki dinsel olguyu tarihsel olarak birbirine bağlamak zor görünmekte. Başka bir kelime de –Kuran’ın da teyit ettiği tavaf kelimesi– “bir şeyin etrafında dönme” anlamını taşıyor.⁴ İki kelime de eşanlamlı gibi görünüyor ve birbirlerinin yerine kullanılıyor. Tavaf,⁵ hem Kuran’ı⁶ hem de Kâbe’ye yapılan hacın temel unsurunu (*rûkn*)⁷ çağrıştırır. Başka kelimeler de dansı belirtebilir: özellikle

2 Uludağ, Süleyman ve Özcan, Nuri, “Devran,” bkz. *DİA*, c. 9, s. 248-250.

3 Muhtemelen hac kelimesi İbraniceden gelmekte; bu dildeki karşılığı olan hûg kelimesi daire ve çember anlamını korumuştur. Eski Ahit kültürü ve literatüründe İbranice kelime zengin anlama sahiptir ve üç alanı kaplamaktadır. Hug kelimesinin kullanımı şu şekilde değişir: 1) özel bir bağlamda; 2) kozmolojik ve kozmogonik bir bağlamda; 3) ilahî türlerinde. Eski Ahit’in Yetmişler versiyonunda hûg kelimesinin karşılığı olarak nadiren kullanılan ve halka ve daire anlamına gelen Γύρος Yunanca kelimesiyle verilmiştir. Bkz. Wensinck, A. J., “Le Hadjdj préislamique,” bkz. *E.I.2*, c. III, 1971, s. 33-34; Seybold, K., “hûg” için bkz. *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, G. Johannes Botterweck ve Helmer Ringgren (yay.), lt. Çev. Pier Giorgio Borbone, c. II, Brescia, Paideia, 2002, kol. 827-831.

4 Chelod, Joseph, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1986, s. 226-227. Kâbe etrafındaki tavaf sayısıyla semahane dervişlerin yaptıkları devran sayısı arasında ilginç bir benzerlik var. Her iki durumda sayı hep aynıdır: yedi. Böylece Mevlevî semanın İslam geleneğine özgün unsurları kullandığını görebiliriz.

5 Buhl, Fr., “Tawâf,” bkz. *E.I.2*, c. X, 2002, s. 403.

6 Bu kökün Kuran’da kullanıldığı yerler: LXVIII/19; LII/24; LI/17; LV/44; XXXVIII/45; LXXVII/15; XXII/19 eski ev –Kâbe– etrafında dönmeyi emreder.

7 Wensinck, A. J., [Jomier, J.], “Le Hadj Islamique,” bkz. *E.I.2*, c. III, 1971, s. 35-39.

hareket ve dar anlamda yere ayağıyla vurmak anlamında çarh etmek. Bu kelime Mevlevi dervişlerin dönme hareketleri için de kullanılıyor. Mevleviler ayaklarından birini bedeninin ekseninde yerde sabit tutarak diğer ayaklarının dinamiği sayesinde dönerler. Ayaklardan biri bedeninin etrafında döndüğü bir sütun oluşturmuş gibidir.⁸

Sema kelimesi, manevi olarak dinlemeye işaret eden sîn, mîm, ayın harflerinden oluşan kökten türemiştir. Kuran'da bu terim yer almamaktadır, ama orada geçen birçok kelime aynı kökten türetilmiştir.⁹ Hatta Kuran'da Allah işiten (sami, Ar. Samî'u)¹⁰ olarak takdim edilmiştir; İşiten aynı zamanda konuşandır da; Allah'ta her iki eylem birbirini tastamam kuşatır. Bu teolojik şerh semanın Ekberci yorumunda tekrar karşımıza gelecektir. Yine de Allah'ın Kuran kökenli bu ismi teologlar için sorun teşkil etmiştir. Kuşkusuz kullarının dualarını dinleyen Allah teolojik bir sakınca oluşturmaz, çünkü Kuran'ın kendisi bunu söyler.¹¹ Ancak Allah her şeyi işitir dediğimizde, ezelliğinden ve ebediliğinden dolayı O'nun duyduğu şeyin ezelden beri var olduğunu düşünmek lazım. İşte teolojik yorumlar da burada farklılaşmaya başlar.¹²

Kuran, sema adabının ön belirtisi olarak okunabilecek ayetler içerir. Kâbe'de Mekkelilerin bir ayinine gönderme yapan ve bu mesele için son derece önemli olan bir ayet şöyle der: "Onların Beytullah yakınındaki namazları da, ısıklık çılmak ve el çırpmadan ibarettir. 'O halde inkârınızdan dolayı azabı tadın!'"¹³ Demek ki bu uygulamalar Kuran tarafından yasaklanmıştır ve onu çağrıştıracak her şey de küfür kuşkusu taşır. Bunun tersine peygambere

8 Eflâki, bütün bedeninin bir sütun etrafında döner gibi bir ayağın üzerinde dönme hareketinde dervişin arzuladığı ilahi tevhidin sembolünü görmüştür. Dönme hareketi eksenini oluşturan bir ayağın sabitlenmesiyle ve diğerinin de itme hareketiyle gerçekleştiği için derviş aynı anda ilahi tevhidin ve aşkın hareketini sergilemiş oluyor. Blz. Tahsin Yazıcı, "Mevlânâ devrinde semâ," *Şarkiyat Mecmuası*, V (1964), s. 135-150; fr. çev. "Le samâ" à l'époque de Mawlânâ" *Journal of the History of Sufism* 4 (2003-2004), s. 5-18; s. 11-13.

9 Muhammad Fû'âd 'Abd al-Bâkî, *Al-Mu'cam al-fihrist l-al-fâzi al-Kurân al-Kerîm*, Kahire, 1996, s. 440-443.

10 "İşitensin, bilensin," Kuran II, 127; "Onlara karşı Allah sana yeter. O, işitendir, bilendir," Kuran II, 137; "Kim işittikten sonra vasiyeti değiştirirse, günâhı, onu değiştirenin boynunadır. Süphesiz Allah işitendir, bilendir," Kuran II, 181.

11 "Sen duayı işitensin," Kuran, III, 38; "Süphesiz Rabb'im duayı işitendir," Kuran, XIV, 39.

12 Gimaret, Daniel, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, s. 262-266.

13 Kuran VIII, 35.

vahyedilen mesajı dinleyen kişilerin gözleri yaşlıdır¹⁴ ve boş söz dinlemekten kaçınırlar.¹⁵ Peygamberin kendisi de bunları küçümseyerek konuya müdahale etmiş ve şarkı söylemeyi yasaklamıştır.¹⁶ Diğer yandan Kuran'da¹⁷ köle kadınların söyledikleri şarkılar olarak yorumlanan eğlendirici nükteler de söz konusudur. İleri dönemde gelenek bu Kuran'ı emir üzerine şarkı söyleyen kadın kölelerin satın alınmasını yasaklamıştır.¹⁸ Kuran namazda saygılı olmaya ve boş sözlerden yüz çevirmeye davet eder.¹⁹ İnsan, lakırdılardan (*lağv*)²⁰ –tartışmanın merkezinde yer alan terimdir bu– kaçınmalıdır. Boş sohbetlerde bulunan büyüleyici ses İblisin, yani kötülüğün iş üzerinde olduğuna delalet eder. Çünkü şeytan insanları sesinin cazibesiyle büyüleyebilir.²¹ Bazıları tarafından sema, bu ayetten yola çıkarak salt cinsel tahrike ve taşkınlığa bağlı olmakla suçlanmıştır. Sema, İslam öncesi dönemdeki sefahat kutlamalarını çağrıştırırmaktaydı.²² Böylesi uygulamalara dönmek tamamen reddedilmekteydi ve inananların gözünde üzücü olan paganizm dönemine geri gitmekti.

Molé'nin de fark ettiği gibi “sema taraftarlarının gönderme yaptıkları Kuran ayetleri daha da az berraktır.”²³ Bazı ayetler Kuran'a göre helal olan ve manevi dinlemeye yakın olan hazlara gönderme yapar.²⁴

Gelenek ise sema lehinde açık görünür. Hadislerde peygamberin damadı Hz. Ali, Hz. Muhammed'in kendisine “Sen Bendensin ve Ben Sen-

14 “Resûl'e indirileni dinledikleri zaman, tanıdıkları gerçekten dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıdığını görürsün. Derler ki: “Rabb'imiz, inandık, bizi şahitlerle beraber yaz!”,” Kuran, V, 83.

15 “Allah'tan başka kendilerine ne fayda, ne de zarar veremeyecek şeylere tapıyorlar.” Kuran, XXV, 55.

16 “Ve gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz? Ve siz baş kaldırıyorsunuz?” Kuran, LIII, 60-61.

17 “İnsanlardan kimi var ki, bilgisizce Allah'ın yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için eğlence sözleri satın alır. İşte onlara küçük düşürücü bir azâb vardır.” Kuran XXXI, 6.

18 Molé, “La Danse extatique,” s. 157-158.

19 “Felâha ulaştı, o mü'minler, ki onlar, namazlarında saygılıdır, onlar boş şeylerden yüz çevirirler.” Kuran, XXIII, 1-3, burada ve bir önceki dîpnotta boş şeyler için kullanılan Arapça kelime *lağv* (eski Türkçede: *lağv*)dur.

20 “Onlar yalan ve boş sözün yanında bulunmazlar, boş lafa rastladıklarında vakar ile geçip giderler.” Kuran, XXV, 72.

21 “Onlardan gücünün yettiğini sesinle yerinden oynat; atlıların ve yayaların onların üzerine yaygarayı bas; mallarda ve evlatlarda onlara ortak ol; onlara vaadler yap gerçek şeytan onlara aldatmadan başka bir şey va'admez.” Kuran XVII, 64.

22 Bkz. Michot, Jean R., *Musique et danse selon Ibn Taymiyya*, s. 201.

23 Molé, “La Danse extatique,” s. 158-159.

24 “İnanıp iyi işler yapanlar, onlar (çiçek ırmaklı) bir bahçe içinde neşelendirilirler” Kuran XXX, 15; “Yürüyüşünde tutumlu ol, sesini de kıs. Çünkü seslerin en çirkinini eşeklerin sesidir,” Kuran, XXXI, 19.

denim” sözünü işittikten sonra sevinçten raks etmeye başlamıştır. Sufilerin semayı savunmak için sıkça başvurdukları bir başka hadiste Habeşistanlılar peygamberin Allah’ın adaletli bir elçisi olduğunu kabul etme anlamında karşısında raks etmişlerdir. Onların sevinçlerini göstermek için raks etmelerine Hz. Muhammed’in engel olmaması raksın helal oluşuna işaret etti. Buhârî, peygamberin eşi Hz. Ayşe’nin aktardığı bir hadisi nakleder: Minâ günü, yani hacda, Hz. Muhammed iki kölenin şarkı söylemesine ve raks etmesine müdahale etmemiştir. Peygamber ululama ve onurlandırma tarzı olarak Kuran tilavetini teşvik etmiştir,²⁵ bunun aksine özellikle haram eğlenceleri hatırlatan başka ifade şekilleri açıkça yasaklanmıştır. Şarkı ve raks meseleleri, İslamda önemli bir alana sahip olan müzik meselesine bağlıdır. Dini ifade aracı olarak müzik İbn Ebü’l-Dünya (ö. 894), İbnü’l-Cevzi (ö. 1200), İbn Teymiyye (1328) ve İbn Cemâa (ö. 1388) gibi büyük âlimler tarafından açıkça yasaklanmıştır.²⁶ Bu yasaklama, çoğu zaman müzik dinletileriyle²⁷ bağdaştırılan semanın bir helal sufi adabı olduğuna dair daha sonraki savunmaları zorlaştıracaktı.

Sufiliğin başlarında semayla ilgili yargılar belli belirsizdi ve bu konudaki vahiy ve gelenek kaynaklarının yorumuna sıkı sıkıya bağlıydı. İlk metinlerin bu belirsizliği, İslam tarihinde sürüp gidecek olan bir tartışmaya neden olmuştur. Hatta, tasavvufun tartışıldığı noktalarda semaya yönelik itirazların genelde en göze çarpan dış tezahürlerine karşı yapıldığı varsayımında bulunabiliriz.

Bu tartışmalarda ve itirazlarda yer alan sorular farklı yan anlamlar içermekteler ve bu yan anlamlar sufilerin öğretisel zayıflıklarını eleştirmek için sufilige karşı olan taraflarca kullanılmışlardır. Ankaravî’nin eserlerinde ortaya çıkan antropoloji ve öğreti vuku bulan tartışmalara bir katkı olmakla birlikte bu tartışmaların ötesinde bu meselelerin sistemleştirilmesidir.

BİR SEMA TARİHİ

Sema konusunda Kuran’ın ve sünnetin temelleri yekpare değildir. Bu adabın geçerliliğini savunabildiğimiz gibi mezhep sapkınlığı olarak onu

25 Michot, Jean R., *Musique et danse selon Ibn Taymiyya*, s. 200.

26 Shiloah, Amnon, *La musique dans le monde de l’islam*, Ing. Çev. Christian Poché, Paris, Fayard, 1995, s. 82-86.

27 Shiloah, Amnon, *La musique dans le monde de l’islam*, s. 77-102.

reddedebiliriz de. Bu noktada meseleyi tartışmak ve taraf tutmak ilahiyatçılara ve sufilere düşer. Zaten sema kelimesinin kendisi de konumuzla ilgili anlamı açısından zenginleşmiş ve semantik bir genişleme sergilemiştir. Başlangıçta sema manevi dinleyiş anlamına gelse de, zamanla bir manevi oratoryoyu, eksiksiz bir sufi raks seansını belirtecektir. Dinletinin gerçek bir manevi aracı olarak sema 9. yüzyılın ortalarında Bağdat'ta ortaya çıkmıştır.

Sema lehindeki literatürde üç dönem fark edilmektedir.²⁸ Birinci dönemde, yani 10. yüzyılda, *Kitâb el-Samâ'* ve *Risâlet el-Melâmatıyya*'de son derece önemli fikirler ileri süren Abdulrahman Sülemî (ö. 941) gibi sufler bu meseleyle ilgili olarak devreye girmişlerdi.²⁹ Sema konusunda teori geliştiren yazarlar çok sayıdaydı: *Kût el-Kulûb*'uyla Ebu Tâlib el-Mekki, *Kitâb el-luma'* adlı eseriyle Serrac ve sufilikle ilgili risalesi *Kitâb el-Ta'arruf fi mazab ehl el-Tasavvuf*uyla Kelâbâzî. Hücvirî ise temel eseri *Kesf el-mahjûb*'un bir bölümünü baştan sona bu meseleye ayırmıştır.³⁰

İkinci dönemde, yani 11. yüzyılda, sufi öğretinin temel direğini oluşturacak *Risâle*'siyle Kuşeyrî ve Gazâlî gibi yazarların çalışmaları sayesinde sufilik ve dolayısıyla sema teolojik sisteme dahil edilmiştir. Gazâlî sayesinde tasavvuf İslam teolojisinde asil bir statü kazanmıştır; bir sufi adabı olarak kabul edilmesinden dolayı sema da aynı yazgıya tabi olacaktı. Kuşkusuz büyük ilahiyatçı böyle bir adabın taşıdığı tehlikelerin farkındaydı, çünkü zihninde gerçek bir teolojik sistem oluşturmuştu. Aynı zamanda sufi rakısının helalliğini iyice köklendirmek için bu skolastik antropolojiyi zekice yorumlamasını bilmiştir. Gazâlî *İhya' 'Ulumi'd-din* adlı şaheserinin bir bölümünü tamamen semaya ayırmıştır. Helal ve faydalı bir adabın sınırlarını ve koşullarını göstermiştir.³¹ Gerçekten de semanın temel sorunu, taşkınlık olasılığı ve sufi için gerçek vecd haliyle müziğin meydana getirdiği sersemlik arasında kaybolma tehlikesidir. Gazâlî'den sonra semaya bağlı sorunlar yok olmamıştır, aksine düzenli bir şekilde İslam tarihinde tekrar gündeme

28 During, Jean, "Samâ'," bkz. *E.I.2*, c. VIII, 1995, s. 1052-1054.

29 Molé, "La Danse extatique," s. 177-178.

30 Hujwiri, *Somme spirituelle*, çev. Djamshid Mortazavi, Paris, Sindbad, 1988, s. 444-473.

31 Macdonald, Duncan B., "Emotional Religion in Islâm as affected by Music and Singing. Being a Translation of a Book of the Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn of al-Ghazzâlî with Analysis, Annotation and Appendices," *Journal of the Royal Asiatic Society*, I (1901), s. 195-252 ve s. 705-748; II (1902), s. 1-28. Al-Ghazâlî, *Il concerto mistico e l'estasi*, çev. Angelo Iacovella, Torino: Il leone verde, 1999.

gelmiştir; bu da sufilik karşıtı tartışmalarda bu adabın imtiyazlı bir hedef olduğunu gösterir.

13.-14. yüzyılları kuşatan üçüncü dönem, *Adâb el-muridîn*'iyle Necmeddin Kübre, Ruzbihan, Nakşibendi tarikatından Câmî, Necmeddin Bağdâdî, Kâşânî ve son olarak yanlışı bir şekilde Gazâlî'ye atfedilen *Bevarikü'l-ilma*"nın yazarı sayesinde sema ile ilgili düşüncelerde bir gelişme sergiler. Bu dönemden sonra sema helal bir adap olarak kabul görür ve gitgide daha sembolik yorumlarla zenginleşir. Sema ve uygulamasının lehinde seyreden bu gelişmeye rağmen bunun helalliyi hakkındaki tartışmalar tamamen yok olmamıştır.

Bu kısa tarihsel bakış resmi öğretinin biraz sınırlarında kalan bu adabın geçerliliğini belli bir öğreti kapsamında güçlendirmenin ne kadar karmaşık olduğuna tanıklık eder. Sema birçok fıkıhçının hukuki saldırılarının hedefi olmuş olsa da, sufiler tarafından uygulanmaya devam edilmiştir, öyle ki Mevlevî tarikatında temel bir unsur halini alacaktı. Aslında bu üç dönem, semaya ilişkin sorunsalın oluşacağı uzun tek bir dönem olarak kabul edilmelidir.

En olası varsayım, tarikatların yapılanmasına kadar semanın hem geçerliliğinin açıklanması hem de öğretisinin temellendirilmesi gereken bir adap olmuş olmasıdır. Ardından tarikatlara adaba yoğunlaşarak eski düşünceleri tekrar ifade etmek kalmıştı. Ancak bu değerlendirme, tarikatlar döneminde kaçınılmaz bir gerilemeye şahit olan sufiliğin gelişiminin daha geniş bir değerlendirmesini de gerektirir.

MEVLEVÎ AYINININ TARİHİ GELİŞİMİ

Mevlevî kelime dağarcığında³² sema bir adab, yani örf, adet, manevî eğitim, yaşam tarzı anlamına gelir. Mevlevî sema yaşamın bir sentezidir ve dervişlerin içsel hayatlarını temsil eder.

Bu adabın tarihinin Mevlânâ'yla başlamadığını gösterir, aksine sema sufiliğin başından beri vardı. Bununla birlikte Mevlânâ ve tarikatı, şiir ve müzik eşliğinde yapılan bu adabın dönme biçimindeki hareketine yeni bir düzenleme getirmiştir. Batı terminolojisini kullanacak olursak sema bir manevî oratoryo, manevî bir konserdir.

32 Kara, Mustafa, "Books about Sufi Terminology," bkz. Ocak, *Sufism and Sufis*, s. 51-64.

13. yüzyılda Mevlânâ, menakıb kaynaklarına göre, semayı 29 Kasım 1244'te Konya'da gezgin derviş Şemseddin Tebrizî'yle karşılaşmasından sonra uygulamaya başlamıştır. Bu andan itibaren Mevlânâ'nın hayatında, maneviyatı yaşama tarzındaki bu yenilikle bir devrim yaşanmıştır. Şemseddin Tebrizî'yle bu eşsiz manevi dostluk Mevlânâ'nın kişiliğini dönüştürmüştür, Mevlânâ kendini dostuyla o denli eşleştirir ki Divanına *Divan-i Şems-i Tebrizî* adını verecektir.³³

Oğlu Sultan Veled'in *İbtidâ-nâme*'sinde sunduğu okumaya ve Sipehsâlâr'ın risalesine göre Mevlânâ Şems'ten semayı uygulayarak dilettiği her şeyi bileceğini öğrenmiş. Raksa girdikten sonra Mevlânâ Şems'in kendisine öğrettiklerini teyit etmiştir. Bu andan itibaren Mevlânâ, bu adabı hiç bırakmamış ve semayı bir tören haline getirmiştir.³⁴ Sipehsâlâr'ın sunduğu bilgiler Mevlânâ'da semayı anlamak için son derece kıymetlidir; yazar burada dönme biçimindeki devranın hareketleri ve genel anlamının bir ilk yorumunu vermiştir. Sema sıradan insana, "halk tabakasına" yasaklanmış olsa da, yalnızca Allah'ı arayanlar için devranın ortaya çıkardığı bu vecd hali birleşmeye varma arzusunu güçlendiren bir şeydir. Sipehsâlâr, semanın helalliliğini savunmak veya bu adaba saldırmak için pek çok risalenin kaleme alındığını bilmekteydi, fakat âşıklar için devranın Allah ile insan arasında yapılan ilk anlaşmayı (*alast*) yeniden yaşamanın bir tarzı olduğunu iyi bilmekteydi. Bunun ötesinde dönme biçimindeki devran (*dast efsâdan*) Allah ile birliğe (tevhid) girmenin bir şeklidir; ve ayakla yere vurmak (*pây kûfan*) yeniden kaynaksal birliğe dönmenin ve ilahi düzenden olmayan her şeyin yok edilmesinin ateşli arzusu anlamına gelir. Diğer yandan el çırpmanın birkaç anlamı vardır: kemale yönelerek tevhid sevincine ulaşmak, kötülük üzerinde zafer (ayağı altında ezmek). Derviş başka bir devran arkadaşını tutarsa, iradesinde öldüğü ve başkalarını da bunu yapmaya teşvik edebileceği anlamına gelir. Eğilme ve secde etme, maşuka hizmet etme isteğini gösterir. Sema bu şekilde anlaşıldığında faydalı hale gelebilir ve (Allah) âşığı için

33 Asani A., "Music and Dance in the Work of Mawlâna Jalâl Al-Din Rumi," *Islamic Culture*, LX (1986), s. 41-55; s. 47.

34 Feridun Bin Ahmed, *Sipehsâlâr Risalesi. Hz. Mevlânâ ve Yakınları*, İstanbul: Elest, 2004, s. 73-77; Molé, "La Danse extatique," s. 234-237.

gerçek bir gıda haline gelebilir. Sema, ruhun merhemi, ilacı ve gıdasıdır; bundan dolayı da dervişin hayatında vazgeçilmez bir unsurdur.³⁵ Semanın bolca meyve vermesi için Sipehsâlâr dervişin bir şey yememiş olma koşulu-nu getirir. Tıpkı ses çıkarabilmesi için sazın içinin boşaltılmış olması gerek-tiği gibi, dervişin de semanın getireceği gıdayı alabilmesi için içsel bir boş-luğa ihtiyacı vardır. Diğer yandan bir kimse semanın değerini anlamıyorsa, onu kınamamak lazımdır.

Eflâkî'nin *Menâkıb el-ârifn*'indeki bilgiler çok yetersizdir ve birkaç pratik ayrıntıdan ibarettir; orada yazılı olanlara göre Mevlânâ'nın gözdesi istediği taktirde herhangi bir yerde –sokakta, pazarda, Meram camisinde, kaplıcalarda, değirmende, Konya meydanında– sema etmeye başlamış.³⁶

Mevlânâ'nın seması hem tek başına hem de (modern dönemde ba-tılı gezginlerin keşfettikleri şekliyle) toplu olarak yapıldı. Sema tek başına icra edildiğinde, coşku aniden ortaya çıkarmış ve sema saatler, günler boyu sürebilirmiş. Hatta Mevlana kaplıcalara gittiğinde kırk gün boyunca sema ettiği bile anlatılır. Söylenene göre Sivas kadısı İzzeddin gibi resmi kişileri bile sema etmeye sürükleyebilirmiş. Bu kadı, sema etmesi için ısrar eden Mevlânâ'nın coşkusuna önce karşı koyduktan sonra, kıyafetlerini yırtıp sema etmeye başlamış. Sema, her şeyde Allah'ı görmenin bir tarzıdır, bu nedenle semadan sonra Mevlânâ müritlerine ilahi nuru temaşa etmeleri için gözlerinin içine bakmalarını istemiş.

Semada gösterdiği dayanıklılık öyleymiş ki yorgunluktan tükenmiş olan mutribler tekrar tekrar çalmalarını isteyen Mevlânâ'ya ayak uyduramaz olurlarmış. Ayrıca öyle çok sema edermiş ki, hastalanır, sarhoş gibi olurmuş. Biraz dinlendikten sonra, tekrar sema etmeye koyulmuş. Kısacası onun için sema ruhunun gıdası ve merhemiydi. Sema icrasında Mevlevilerin daha geç tarihlerdeki ayinlerinin belirtilerini fark edebilmekteyiz: Mevlânâ dö-nerken kendisine çarpılmasından hoşlanmazmış. Aynı zamanda Mevlânâ, sema esnasında mutriblere ve orada bulunan halka para dağıtmış. Bu dav-

35 "Semâ' Hakk aşkı ile diri olan kişilerin canlarına rahatlık verir, huzur verir. Arif olan, canında can bulunan yani hayvani ruhu değil de insani ruhu taşıyan, bunu, bu hakikati bilir" *Divân-ı Kebir*, I, 31; Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî, *Odes mystiques (Divân-e Shams-e Tabrizi)*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch ve Mohammad Mokri, Paris, Éditions du Seuil, Éditions Unesco, 1973, s. 217.

36 Yazıcı, Tahsin, "Le samâ' à l'époque de Mawlânâ," s. 13.

ranışı bir tür kutsama ve yaşamakta olduğu manevi tecrübenin paylaşımı anlamını taşır. Sema her an hatta şeyhi Şemseddin'in vefatında ve dostu Zerkûb'un defninde olduğu gibi zor durumlarda bile icra edilmekteydi.

Toplu semaya gelince bunu seyretme isteğinin Mevlânâ dönemindeki yüksek şahsiyetlerden geldiğini burada vurgulamak lazım. Böylece semanın aktif katılımcılar kadar asil izleyiciler için de hem bir temaşa hem de bir bayram yönü vardı. Sema düğün, sünnet düğünü ve cûlus (*iclas*) gibi çok çeşitli durumlarda yapılırdı. Semanın yapıldığı yerler de eşraf saraylarından medreselere, evlerden dini mekânlara kadar çok değişkendi. Çoğu zaman semaya bir ziyafet eşlik ederdi. O dönemdeki katılımcıları semazenler, mutribler ve şarkıcılar (*kavval*) gibi aktif üyelerle, okurlar (gûyande) ve son olarak da izleyiciler gibi farklı kategorilere ayırabiliriz. Mutribler arasında neyzenler, deffalar, rebablar ve zurnacılar yer almaktaydı.

Toplu tören günün birkaç saatine ve özellikle geceye kadar uzanabilmekte, hatta gece başlayıp sabaha kadar sürebilmekteydi. Bu durumda izleyiciler vecd ortamını aydınlatmak için beraberlerinde mum getirirlerdi. Törenler şekerleme, şekerli ekmek ve balı su ikramıyla son bulurdu. Tahsin Yazıcı bu adetin modern dönemde doğum kutlamalarında misafirlere şerbet ikramında sürdüğünü ileri sürmüştür. Semadan sonra ikram edilen diğer yemekler arasında pilav, helva ve tatlılar da bulunurdu.³⁷

Biyografik kaynaklar somut uygulama hakkında daha çok bilgi verse de, Mevlânâ'nın eserleri semanın yorumuyla ilgili düşünceler ve şiirlerle dolup taşmaktadır:

Zaten hikmet sâhibi kişiler, biz derler, bu makamları, gökyüzünün dönüşünden aldık. Halkın tamburla çaldığı, sesle söylediği ezgiler, gökyüzünün dönüşünün sesidir. İnananlar derler ki: Cennetin rûhânî tesiriyle bütün çirkin sesler güzelleşir. Biz, bir uğurdan Âdem'in cüzü'leriydik, cennette o güzel sesleri duyduk, dinledik. Balçık bize şüphe tozunu kondurdu ama gene de onlardan bir şeycikler var hatırımızda. Fakat dertler, mihnetler toprağıyla karıldık-tan sonra su zîr nağmesiyle ben nağmesi, nerden o zevki, o neşeyi

37 Yazıcı, Tahsin, "Le samâ' à l'époque de Mawlânâ," s. 15-17.

verecek? Su, sidikle, pislikle, karışınca, bu bunaltı yüzünden mizâcı bozulur, acı, sert bir hâle gelir. Bedende de birazcık su var; sen istersen sidik say o suyu; ateşi söndürür ya. Su pislense bile gene tabiati kendinde kalır, değişmez; tabiatıyla de gam ateşini söndürür. Demek ki güzel ses, çalgı dinlemek, âşıkların gıdâsıdır; bu dinleyişte, buluşmak-kavuşmak hayâlî vardır. Gönüldeki hayâller, güzel sesle gelişir, hattâ güzel ses yüzünden şekillere bürünür o hayâller. Suya ceviz atanın ateşi nasıl yalımlandıysa, güzel seslerle aşk ateşi de parlar, yalımlanır.³⁸

Kalkış noktası ilk akittir (*elestü bi-Rabbikum*: Sizin Rabbiniz değil miyim?) ve semaya katılmak yarattığı mahluklara göre Allah'ın kurucu eylemini yeniden yaşamaktır. Bu tecrübenin hatırlanması dervişin hareket ve sema aracılığıyla dışavurulmuş vecd haline dalmasını sağlar. Rabb ile birliğin hatırlatması gökten gelir. Sema sayesinde derviş hem bu çağrıyı işitir hem de ilk akide katılıyormuş gibi kendini kurtulmuş hisseder. Bu hatırlama esnasında derviş varlık-olmayandan varlığa geçişi tekrar yaşar, *elestü* ise varlığa bir çağrıdır. Yaratılış, varlık-olmayandan mahlukun varlığını çıkartan harekettir;³⁹ yaratıcı eylemden sonra da bu semada kalır. Aralıksız yaratılış olan bu kozmik dansa her mahluk dahildir. Yeryüzünde insanların yaptıkları sema bilinçli veya bilinçsiz yaratılmış olanın gerçek sema temsilinden başka bir şey değildir. Bu kozmik dans, Yunan ilköğretimdeki raksı ve özellikle de satir dansını hatırlatmıyor değil. Evrenin bütün unsurları raks etmekte, hatta zerre veya zerrât bile, yani alemin oluşturan moleküller, durmaksızın hareket etmekte yani güneşin etrafında raks etmekte.⁴⁰

Müzik ve aletleri, olağanüstü bir gücün benzerliklerini yaratmak için bir imge hazinesi oluşturur. Mevlânâ'nın müzik kavramını tercüme ettiği terimler zaten baştan bir imgeyi şekillendirir: ruhun dili (*zabân-e hâl*)

38 *Mesnevî. Tercemesi ve Şerhi*, Abdülbâki Gölpınarlı, I-VI c., 3. bsk., İstanbul : İnkilâp Kitabevi, 1990, s. 12, III, s. 95-101.

39 Mevlânâ Jalâl ed-Dîn Mahmud Balkhi, *Kulliyât-i Şams-i Tabrizî*, Bedî' al-Zamân Furûzânfar (ed.), 2. bsk. Tahran, Dûstân, 1380, şiiir 1832, s. 555.

40 Asani A., "Music and Dance in the Work of Mawlâna Jalâl Al-Dîn Rûmî," s. 50-55.

ve sırrın dili (*zabân-e asrâr*).⁴¹ Kaynağının nostaljisini mırıldanmaya başlayan ney, kaynağına dönmek isteyen ruhun imgesidir.⁴² Zaten zurna çalgıcının dudak dokunuşuyla ses çıkartarak yaşamaya imkân veren soluğun bekleyişini simgeler. Âşığın damarları ise yalnızca çalgıcının dokunuşuyla yankılanan rebabın telleriyle temsil edilir. Benzer bir imge çıkardığı sesler iki âşık arasındaki birleşmeyi ifade eden çenk için de kullanılmıştır. Vurma çalgılarla ilgili olarak gizli analogi maşukun gücünün ağırlığı altında hissedilen acıyı simgeler. Tabl çalgısı (davul) ise aşkıta ritmin ve de anlamdan yoksun insanların simgesidir. Mevlânâ, mistik hislerini ifade etmek için başka çalgı imgelerine de (dühül, tanbura, barbat) başvurmuştur. “Müziğe gönderme yapan dize sayısı Rumi’nin şiirsel eserinde neredeyse sınırsızdır. Şair, zekice, çeşitli derecelerde farklı çalgıları kendi kişisel manevi tecrübesinin simgeleriyle bağdaştırmıştır: Yalnızca ebedî müzisyen şarkısında ve şiirinde ona ilham verebilir.”⁴³ Annemarie Schimmel şöyle der:

Bütün bu benzetmelerin cazibesi perde kelimesinin çift anlamıyla daha da yoğunlaştırılmıştır: o aynı anda “müzikal bir kip” ve “örtü”dür de, Rumi’nin Mesnevi’sinin başında gösterdiği bir olgu: neyin perdesi insan düşüncesinin “örtü”sünü kaldırır.⁴⁴

Sema, ruhu Allah olmayan her şeyden, bencillikten, tutkulardan kurtarmaktır. Bu manevi hale ulaşınca derviş zafer işaretleri olarak el çırpırmaktan kendini alıkoyamaz. Kuşkusuz sema kurtuluşa ulaşmanın aracı olduğu gibi kurtuluşun hedefidir de; bu anlamda beden elde ettiği manevi dereceyle sevinir:

Varlığını kırıp yok edeceğin yerde oyna; oyna, debelen de şehvet yarındaki pamuğu çek çıkar. Kendilerini göstermek isteyenler, meydan

41 Ghomi, Haideh, “The samâ’ in the Ghazaliyyât of Moulânâ Jalâleddin Rumi,” bkz. Istituto italiano per il medio ed estremo oriente, Societas iranologica europaea, Otto-Friedrich-Universität Bamberg, *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September-4 October 1991*, Bert G. Fragner, Christa Fragner, Gherardo Gnoli, Roxane Haag-Higuchi, Mauro Maggi ve Paola Orsetti (ed.), Roma, Istituto Italiano per il medio ed estremo Oriente, 1995, s. 191-206, s. 191.

42 Mesnevi, I, 1-18.

43 Schimmel, Annemarie, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of the Jalâloddin Rumi*, s. 215.

44 Schimmel, Annemarie, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of the Jalâloddin Rumi*, s. 216.

başında oynarlar, salınırlar; erlerse kendi kanlarına bulanırlar da kan içinde oynarlar. Varlıklarının ellerinden kurtuldular mı, el çırpmaya koyulurlar; kendinoksanlarından sıçrayıp çıktılar mı, oyuna başlarlar. Çalgıcıları içlerinden def çalar; denizler bile, onların coşuşunu görüp köpürür, coşar. Sen görmezsin ama onların çabası için yapraklar bile dalların üstünde el çıkar. Yaprakların el çırttığını görmezsin sen, bunu duymaya da can kulağı gerek, baş kulağı değil. Baş kulağını alaya, yalana tika da aydın mı aydın can şehrini gör.⁴⁵

Derviş semaya girdiğinde berzah'ta, yani iki alem arasındadır.⁴⁶ Bu durumda sema bu manevi hale varmayı sağlayan bir giriş kapısı olur.⁴⁷

Haideh Ghomi, bu konuda nadir rastlanan bir çalışma yaparak Mevlânâ'nın *Gazeliyat*'ındaki sema kavramını sistemleştirmeye çalışmıştır.⁴⁸ Makalenin yazarı semasını tanımlamak için Mevlânâ'nın takip ettiği üç yolu inceler: Bunlardan biri coşan kişileri semaya katılmaya davet ettiğinde dolaysız olandır; ikincisi semaya iştirak etmiş olarak gösterdiği doğal unsurları tasvir ettiğinde yarı-dolaylı olandır; sonuncusu ise dolaylıdır, şiiri öylesine bir müzikallikle doludur ki okur ister istemez semaya girmiş olur.

Bu noktaya kadar bu metodoloji Allah arayışında bulunan herkesin semanın keşfine katılmasını sağlar. Dolayısıyla dervişin seması, semavi cisimlerin hareketini sahnelermesiyle Allah'a ulaşmak için bir yöntem, imtiyazlı bir araçtır. Bu yolu kat eden bu kozmik ritimle birleşir ve birleşmenin mutluluğuna erer. Sema, aynı zamanda birkaç açıdan insana giden yoldur da. Her şeyden önce insanları birbirlerine öylesine yakınlaştırır ki, bunlar sonunda tek bir Ruh haline gelirler.⁴⁹ Ardından sema evrenin tasviriyle hayatın güzelliğinin ve eski geleneklerin canlandırılmasının bir hatırlatmasıdır. Sema, insanı cezp edebilecek ve onu varoluşsal hüzünden kurtarabilecek bir güçtür. Bir kimse bu adabı haram olarak yargılayıp sunduğu

45 *Mesnevî. Tercemesi ve Şerhi*, Abdülbâki Gölpinarlı, I-VI c., 3. bsk., İstanbul : İnkılâp Kitabevi, 1990, s. 12, III, s. 95-101.

46 Mevlânâ Jalâl ed-Dîn Mahmud Balkhî, *Kulliyât-i Şams-i Tabrizî*, s. 392, gazel n. 1295.

47 Mevlânâ Jalâl ed-Dîn Mahmud Balkhî, *Kulliyât-i Şams-i Tabrizî*, s. 612, gazel n. 2021.

48 Ghomi, Haideh, "The samâ' in the Ghazaliyyât of Moulânâ Jalâleddin Rumi," s. 191-206.

49 Ghomi, Haideh, "The samâ' in the Ghazaliyyât of Moulânâ Jalâleddin Rumi," s. 197, burada n. 1762 gazel zikredilmiştir.

olasılıkları kapıyı kaparsa Mevlânâ'nın cevabı açıktır: bu adap manevi hayatın çilecilik ve katılık kafesine dönüşmesine engel olarak insana manevi bir açılım sağlar. Sema dervîşi hayatın görüntüsüne daha az bağlanmaya ve derinleşmeye. Semaya, hayatı canlandırdığı, tembelliğe karşı bir ilaç olduğu ve daha iyi bir yaşam için çalışmaya ilham verdiği şeklinde başka özellikler de atfedilmiştir. Böylece sema kozmik bir kardeşliğin, birlik ve barışın simgesi halini alır, çünkü insanları kozmosun ahengine ulaştırır.

Demek ki sema: 1. Allah'ın insana ve insanın Allah'a çağrısıdır. İnsanı yeniden kendine yönelten Allah aşkının ve nurunun yansımasıdır. Aynı zamanda insanın Tevhide dönüşünün mutluluğudur. 2. İnsanın insana çağrısıdır. İnsanı kendisinin, çevresinin ve faaliyetlerinin bilincine vardır ve yeryüzü faaliyetlerinde ona destek olan bir uyarıdır. 3. Sufinin vecd yoluyla Allah'a doğru ilerlediği Allah için yapılan bir ayındır. Aynı zamanda, kişiye karşılaştığı zorlukları aşmasında ve yaratıcı, dikkatli ve mutlu bir topluluğa doğru ilerlemesinde yardımcı olan bir faaliyettir. 4. İnsanı Allah ile ve aynı zamanda da kendisiyle ve toplumun diğer üyeleriyle barıştırma gayretidir. 5. Son olarak da dinin unsurları olan müzik, raks, tabiat aşkıyla, vs. ilgili olarak eski Fars mirasını muhafaza etmek için bir yoldur.⁵⁰

Mevlânâ hayattayken sema içten gelen bir özellik taşımaktaydı. Bu nedenle de değişik yer ve zamanlarda aniden ortaya çıkardı. Rumi, yalnız icra edilen semayla ilgili olarak anlamsız olaylardan yola çıkarak oluşan vecde özel bir dikkat göstermiştir: Dostu Zarkûb'un atölyesinden yükselen çekiç sesini iştirmek⁵¹ ve semada bayılmak Mevlânâ'nın aşırı manevi duyarlılığının bir işaretidir. Öğretisinde ve eserlerinde semanın, nedenlerinin ve etkilerinin izleri vardır. Dizelerini okurken semanın gerçekliğinin yalnızca manevi hayata değil bütün evrene sızdığını hissetmekteyiz. Ve hatta sema

50 Ghomi, Haideh, "The samâ' in the Ghazaliyyât of Moulânâ Jalâleddin Rumi," s. 205.

51 Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 4. baskı, 1986, c. I, s. 309-310, n. 376; al-Aflâkî al-'Afîfî, Şams al-Dîn Ahmed, *Manâkıb al-'Arifîn (Metin)*, Tahsin Yazıcı (ed.), II c. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, c. I, s. 429, n. 37.

Allah'ın simgesi bile olabilir. Ghomi'nin sonuçlarını sema yerine Allah kelimesini koyarak yeniden okuduğumuzda anlam kaybı olmaz, aksine daha fazla anlam kazanır.

Mevlânâ'nın vefatından sonra halefi Hüsameddin Çelebi sayesinde cuma namazından ve Kuran okumasından sonra yapılan toplu sema alışıldık bir uygulama haline gelmiştir.

Manevî bir mirasın aktarımı

Mevlânâ'nın semasını tasvir etmek kolay değildir, tarihini ve gelişimini yeniden kurmak ise daha da zordur. Kuşkusuz burada gerçek bir yapılanma, bir düzenleme söz konusudur. Tahsin Yazıcı, bu konuda şöyle der: "Mevlânâ'dan sonra bugün onun ölüm yıldönümleri dolayısıyla icra edilen şeklini alıncaya kadar semanın nasıl bir tarihi tekâmüle maruz kaldığı ayrı bir tedkik mevzuu olabilir."⁵² Burada yazar, ilham vericisinin vefatından sonra bu ayinin şahit olduğu tarihsel gelişmeden bahseder. Mevlânâ'nın doğaçlama semasından batılı seyyahların katıldıkları temsillerin mizansenleştirilmesine nasıl geçilmişti?

Yazıcı'nın makalesinden önce Gölpınarlı 1953'te *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*⁵³ ve on yıl sonra da *Mevlevî âdab ve erkânı*⁵⁴ başlıklı eserleriyle Mevlevi seması konusuna birkaç kez değinmişti. Gölpınarlı bu iki eserde kendisi hayattayken izlediği şekliyle sema icralarını tasvir etmiştir. Bu adabın tarihsel gelişimi konusunda da, 19. yüzyılın sonlarına ve 20. yüzyılın başlarına kadar Mevlevi semanın tarihsel gelişimini yeniden kurmadan yalnızca bazı bilgiler sunmuştur. Çağdaş dönemde izleyebileceğimiz sema, eskiden olduğu şeyin çok soluk bir yansımasından ibarettir.

Bu gelişimin ilgi çekici noktası zaman içinde düzenlemeye tabi tutulan manevî ve mistik bir atılımı çözümlene olanağıdır.⁵⁵ Vecde dalabilen ve herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda dönmeye başlayabilen Mevlânâ'nın mistik atılımından yola çıkarak müritleri bir ayin oluşturmuş-

52 Tahsin Yazıcı, "Mevlânâ devrinde semâ'," *Şarkiyat Mecmuası*, V (1964), s. 149-150.

53 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 367-389.

54 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 52-118.

55 Ambrosio, Alberto Fabio, "La danse des mevlevîs: histoire et symbolique," bkz. Ambrosio, *Derviches tourneurs*, s. 123-171.

lardır. Mevlânâ döneminde sema sufi raksına sade bir çağrıyla, daha sonraları mukabele biçimini almıştır.

Gölpınarlı, Sultan Veled ve Ulu Çelebi döneminde semanın Mevlânâ'nın icra ettiği semayla aynı olduğunu söyler. Gerçekten de *Menâkıb el-ârifin*'de sunulan anlatılarda bu adab her zaman Mevlânâ döneminde olduğu gibi dizeler eşliğinde gerçekleştirilmektedir. Şiirsel güzellik dervişlerin semayla kendini gösteren atılımlarını tetikler. Zaten Sipeh-sâlâr, Sultan Veled ve *Menâkıb* 16. yüzyılda ne dört selâmdan, ne mukabeleden ne de şeyhi selamlamaktan söz eder.⁵⁶ O dönemde sema özel bir teknik taşımaz ve dervişler günümüz Mevlevileri gibi bir ayağıyla yere vurarak diğer bacağını sabitleyerek dönmezlerdi. 1813 yılına kadar yaşamış olan Salih Ahmed Dede'ye göre Mevlânâ Karatay'daki medresede semayı daha yapılandırılmış bir şekilde icra etmiştir. Fakat bu kaynak tarih bakımından fazla geç tarihli olduğu için bu yorumu kesin gözüyle kabul etmemiz zor.⁵⁷ Bununla beraber Sâkıb Dede'nin 14. yüzyılda kalemeye aldığı *Sefîne-i nefîse-i Mevleviyân* gibi daha eski kaynaklar *İşârat el-Başâra* risalesini Celâleddin Ergun Çelebi'ye -1373'te vefat etmiş görünüyor- atfediyorlar. Bu risalede Mevlevi kelime dağarcığıyla ilgili maalesef dağınık bilgiler yer alır. Gölpınarlı eserin Ergun Çelebi'ye ait olduğuna dair ve bu kişinin ölüm tarihi hakkında kuşkuludur. Sâkıb Mustafa Dede, Emîr Âbid Çelebi'nin vefat (ö. 1338) çelebilerin, halifelerin ve dervişlerin sema icra edebildiklerini yazmıştır. Fakat Emîr Çelebi'nin ölümü, Ergun Çelebi'nin oğlu Burhaneddin İlyas Çelebi'nin ölümünden (ö. 1395) daha evveldir, ki bu dönem semanın belli bir yapılandırılmaya tabi tutulduğu dönemdir. Emîr Çelebi'nin oğlu Çelebi Salâhaddin 14. yüzyıla kadar yaşamıştı, fakat bu dönemde semanın oluşumu henüz tamamlanmamıştı. Dolayısıyla 14. yüzyılın sonundan önceki dönemde semanın henüz son haline kavuşmadığını varsayabiliriz. Bu ayın son şeklini, dervişlerin tarikatına yaptığı katkılardan dolayı pir unvanını alan Pir Âdil Çelebi'yle (ö. 1460) birlikte 15. yüzyılda alacaktır. Pir unvanı genelde kuruculara verilir ve dolayısıyla Pir Âdil Mevlevi sema icrasının düzenleyicisi olarak

56 Gölpınarlı, *Mevlevî âdâb*, s. 80-81.

57 Sahih, Ahmed Dede, *Mecmûatü'l-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, N. 5446, f. III.

görülmelidir. Sultan Veled'in torununun torunu (Emir Alim Çelebi'nin oğlu ve Abîd Çelebi'nin torunu) olan Pir Âdil, II. Ârif Çelebi'nin yerine geçecektir. Diğer yandan Sâkıb Dede de Pir Âdil Çelebi döneminde Mevlevî tarikatı üzerinde Nakşibendî etkisinden bahseder.

14. yüzyılın sonu ve 15. yüzyılın başları semanın düzenlenmesinde bir ilerlemeye tanık olmuştur. Yalnızca mukabeleyi konu alan ilk *Risale*, 16. yüzyılın ortalarına dayanan Divane Mehmed Çelebi'nin risalesidir, diğer yandan Şii temayüllü Yusûf Sineçak sema adabından ve ona eşlik eden birkaç unsurdan bahseder. Divane Mehmed Çelebi'nin *Risale*'sinden sonra ayının son haline ulaşması için 18. yüzyıl, İtrî'nin çalışmalarının meyvesi olan *Na't* olarak adlandırılan besteyi beklemek gerektiği.⁵⁸ Demek ki "Pir Âdil Çelebi zamanında teessüs ettikten sonra mukaabeleye ilave edilen, yalnızca *na't* okunmasıdır."⁵⁹

Bu tezin daha eski bir teyidini İsmail Ankaravî'nin *Minhâcü'l-fukarâ*'sında bulmaktayız; bu eserde mukabelenin önemli bir kısmını oluşturan üç selam yer alır.

17. YÜZYILDAKİ TARTIŞMALAR

17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda ve özellikle de İstanbul'da semayla ilgili tartışmalar doruk noktasına ulaşmıştır. 16. yüzyılda başlayan bu ihtilaf bir sonraki yüzyılın ortalarında daha şiddetli bir hal alır. Bu meselede ve bu adabın savunmasında yalnızca Ankaravî müdahalede bulunmuştur. 16. yüzyılın sonlarına doğru ve 17. yüzyılın başlarında bu konuda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Sufiler hayatlarının bu temel unsurunun tehdit altında olduğunu hissettikleri için bu yoğun edebi üretim çok anlamlıdır. Sufiler semaya karşı duyulan öfkeyi yenmek ve çağdaşlarını bunun bir *bid'a* olmadığına ikna etmek için bir kez daha kaleme sarılmışlardır. Sorun olan yal-

⁵⁸ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb*, s. 80-84; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*, s. 380-384; Binbaş, İlker Evrim, "Music and Sama' of the Mavlaviyya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Origins, Ritual and Formation," bkz. *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November, 27-29, 1997*, Anders Hammarlund, Tord Olson, Elisabeth Özdalga, İstanbul, Swedish Research Institute, 2001, s. 67-79.

⁵⁹ Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb*, s. 84.

nızca sema değil, aynı zamanda *devrandı*,⁶⁰ yani dönerek raks etmek ve zikrin kendisi, yani Allah'ı anma şekli. O dönemin sufi yazarları tarafından kaleme alınan risaleler emsalsiz bir dini tecrübenin bu üç ifade şekliyle ilgiliydi.

Semayı en çok suçlayan belge, Hâfız ud-din Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî'nin (ö. 1424) *El-fetava'l-Bezzaziye*'sidir; sufilere ve fıkıhçılara bu fetvanın başlattığı tartışmayı sürdüreceklerdir. Fatih Sultan Mehmed (ö. 1482) döneminde "Arab Vaiz" veya "Arap Mollâ" lakabıyla anılan bir başka fıkıhçı Muhammed Ömer (ö. 1531) Halveti adaplarını suçlayan ve sema ve raksı haram ilan eden *Hedaikü's-Şekayik* risalesiyle tekrar bu meseleyi gündeme getirir. Halveti şeyhi Cemâleddin İshak Karamanî (ö. 1526-27), bu suçlamalara *Risale fi devrani's-sufiye ve raksıhim* başlıklı risalesiyle cevap verir. Halveti tarikatından Yusuf Sinaneddin'in *Menakıb-ı şerife ve Tarikname-i Pirân ve Meşayih-i Tarikat-ı Aliye-i Haleviteye*'sinde bize aktardığına göre Halveti şeyhi Sünbül Sinan Efendi (ö. 1529), İstanbul'dan bir kadı –Balıkesirli Sarı Gürz (ö. 1522)– ile bu tartışmayı sürdürmüştür.

Birkaç on yıl sonra İbrahim b. Muhammed el-Halebî (ö. 1549) sema ve raksı mezhep sapkınlığı ve Hristiyan adetlerine yakın ilan ederek saldırıya geçer. Öğreti ve fıkıh konularında iki otorite, Ebussuud Efendi (ö. 1574) ile Mehmed Birgivi (ö. 1573) sema meselesinde önemli bir yol kat ederler. Mehmed Birgivi'ye *Risale fi'l-zikr'l-cehri*'yi borçluyuz, Ebussuud ise raksı ile ilgili birkaç fetva yayınlamıştır. İhtilaf dramatik bir yön alır. Kadızadeliler akımının lideri Mehmed Kadızade (ö. 1635) dini ıslahat olarak sufi adapların sema da dahil tümünün kaldırılmasının gerektiğini ilan eder. Sufi devranıyla ilgili risalesi, *Risale-i Devran* ve biraz önce bahsettiğimiz diğer eserler sufilere karşı öne sürülen tezlerin teolojik kaynağını oluşturur. İhtilafın bu öncüsüne Şeyh Abdülmecid Sivâsi Efendi (ö. 1639), *Hüccet'ül-sema* risalesiyle İsmail Ankaravî (ö. 1631) ve *Keşfü'l-gına an vecih's-sema*'sıyla Aziz Mahmud Hüdayî (ö. 1628) cevap verir. İlk zikrettiğimiz sufi, doğrudan Mehmed Kadızade'yle tartışmaya girerken, diğerleri daha az resmi, fakat yine de etkileyici bir rol oynamış görünüyorlar.

60 Başka ifadeler de devran anlamını içerir: çarh etmek (ayağını vurarak dönmek), hareket, kıyam. Bkz. Koca, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları," *Tasavvuf*, 13 (2004), s. 25-74.

Mehmed Kadızade'nin halefi Üstüvanî Efendi'dir (ö. 1661). Püriten ve ıstılahçı hareketin son savunucusu da Vani Mehmed Efendi (ö. 1666) olacaktır. İlk saldırılar teolojik risaleleri temel alırken, gitgide büyüyen ihtilaf teolojik etkenlerle daha az ilgiliydi. Kamuoyu ve Osmanlı Sarayı açısından Kadızadeli vaazlar, toplumun her kesimine sızmış ve sufi adapları ve özellikle de sema hakkında yeni bir bakışı hâkim kılmayı başarmıştı. Zaten ihtilaf doruk noktasına vardığında Şeyhülislam Yahyâ Efendi (ö. 1644) sufilere karşı savaşıyan tarafın yanında yer almıştı. Fakat yine de bütün şeyhülislamlar sufi adaplarına düşman olmamışlardır; aralarında bazıları bu hoşgörüsüzlük akımlarına geçit vermemişlerdir. O dönemin şeyhleri arasında *Risale fi Hakkı devrani's-sufiye*'yi yazmış olan Abdülkerim b. Velîyüddin (ö. 1689), Üstüvanî Efendi tarafından ölümle tehdit edilmisti. Şeyhülislam Bahâî Efendi (ö. 1654) bu tehdidi öğrendiğinde sufilere karşı kin kusan vaziyeti hizaya getirmiştir.

Daha sonra 1656'da ıslahat hareketi Fatih Camisi'nde bazı karışıklıklara neden olmuştur. Üstüvanî'yi sürgün etmeye karar veren büyük Vezir Mehmed Köprülü Paşa'nın (ö. 1661) müdahalesi sayesinde sükûnet yeniden sağlanmıştır.

Tartışma tekrar baş gösterdiğinde Abdülahad Nuri Efendi (ö. 1650) bir risale –*Risale fi hakk el-devran el Sufiye* ve başka metinler –ki bunların arasında Sinan el-Erdebili'nin *Risale fi devran-ı sūfiye*'sinin tercümesi yer alır– kaleme alarak sema sorununu çözmeye çalışmıştır. Başkaları da –özellikle Arapça kaleme alınmış *Risale fi halli'd-devrani's-sufiye*'nin⁶¹ ve aynı sorunları bu kez Osmanlı Türkçesiyle ele alan *Mesele-i süluk*'un⁶² yazarı Gaybî Efendi (ö. yaklaşık 1663)– tartışmaya katılmışlardır.

Son perdenin baş oyuncusuysa dostluk bağlarını kullanarak 1666'da siyasi otoriteye tekkeleri kapattırmayı ve her türlü sema gösterisini yasaklatmayı başaran Vani Mehmed Efendi'dir (ö. 1685). Seleflerinin döneminde

61 Koca, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları," s. 25-74; s. 67. Metnin Türkçe versiyonu için bkz. Doğan, Abdurrahman, *Kütahyalı Sunullah Gaybî. Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, İstanbul, 2001, s. 413-416.

62 Bir Girişle birlikte metnin transkripsiyonlu hali için bkz. Doğan, Abdurrahman, *Kütahyalı Sunullah Gaybî. Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, s. 401-410; eseri takdim eden kişi: Kemikli, Bilal, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Semâ' Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri," *AÜİFD (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, XXXVII (1997), s. 443-460.

olduğu gibi bu vaize de *Risale fi devrani's-sufiye*'nin⁶³ yazarı Niyazi Mısıri (ö. 1694) ve *Risale fi Devran-ı Sufiye*'nin yazarı Karabaş Veli (ö. 1690) gibi önemli şahsiyetler itiraz etmişlerdir. Arapça kaleme alınmış bulunan ikinci risale⁶⁴ 18. yüzyılda Bolulu Mustafa Efendi tarafından Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiş ve şerh edilmiştir.⁶⁵

1666'da siyasi ve dini iktidar ortak bir kararla her türlü sufi ifade biçimini yasaklamıştı. Uzun zamandır üzerinde çalışılan dini bir strateji böylece hedefine ulaşmıştı. Bu yasaklama bir yıl, başka kaynaklara göre ise on sekiz yıl, sürmüştür. Bu uygulamaların yeniden serbest bırakılması hem adaplara duyulan bağlılığı hem de yasağın sürdürülmesi durumunda daha büyük bir kargaşanın çıkma riskini gösterir. Kadızadelilerin yoğun bir şekilde siyasete müdahalesiyle semanın yasaklanmış olmasının ciddi bir sembolik yankısı olacaktı. Tasavvuf ve sufiler merkezi siyasi otoritenin saldırılarına karşı artık kendilerini güvende hissedemeyeceklerdi. Sufilik, Osmanlı tarihinin başlarında sosyal ve siyasi bir kimliğin oluşmasına yardımcı olmuş ve iktidara sağladığı destekten faydalanmıştı. Ama bundan böyle ilişkiler tamamen değişecekti. Sufilerin bu durumda adaplarını ve yaşam tarzlarını tehdit altında hissetmeleri normaldi, tarihin akışı da bu hissi doğrulayacaktı. Yeniçeriliğin ve dolayısıyla da Bektaşiliğin kaldırılmasından (1826), ortaçağdan kalma olarak kabul edilecek olan adapların görünürlüğü'nün ortadan kaldırılması için Atatürk'ün tekkeleri kapatma kararına (1925) kadar bu yeni güç ilişkileri apaçık ortaya çıkacaktı. Sufiler, eskisi gibi koruma altında değillerdi ve siyasi otorite de önemli bir güç oluşturan fıkıhçılardan ve halka seslenen vaizlerden vazgeçemez durumdaydı. Bu yasaklama küçük bir grubun eylemleriyle ortaya çıkmış olsa da, bu grup sarayda ciddi bir nüfuz elde etmeyi başarmıştı.

63 Zamaşeri ve Kurtubi gibi büyük düşünürlerin görüşlerini hatırlatarak devranı ve sesli zikri ele aldığı küçük bir risaledir. Eserdeki temel kaynak yine de Sühreverdi'nin '*Avarif el-Ma'arif*'idir. Bkz. Aşkar, Mustafa, *Niyazi-i Mısıri. Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004, s. 161.

64 Kara, Kerim, *Karabaş Veli. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 135-137.

65 Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [18. Yüzyıl]*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 278. Eserin Latin harfleriyle yazılmış Osmanlı Türkçesi için bkz. Karabaş Veli, *Risâle-i devrân Tercümesi (Âdâbu't-Turuk)*, bkz. Kara, Kerim, *Karabaş Veli. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 555-614.

Sema çerçevesinde ortaya çıkan tartışma yalnızca sufilerle fıkıhçılar arasında vuku bulmayıp fıkıhçıların da bölünmesine neden olmuştur.⁶⁶ Demek ki bu dönem, konuyla ilgili görüşlerin birbirinden çok farklı olduğu ve taraflar arasındaki sınırların düşünüldüğü kadar belirgin olmadığı bir dönemdi. Sufi adabları sufilerle fıkıh âlimlerini birbirlerinden bütünüyle ayırmıyordu. Sınır çizgisi net değildi ve çeşitli tutumlar muhtemelen çapraz gruplarda oluşmaktaydı. Ama sufi zihniyet ile fıkıhçı zihniyetin bölünmesi zamanla daha berrak hale gelecekti.

Örneğin Şeyhülislam Zenbillî Âli Efendi (ö. 1525) bu adabı savunmak için *Risale fi hakkı'd-devran ve'r-raks*'ı kaleme almıştır. Bu adaba açıkça karşı çıkan *el-Fetava'l-Bezzaziye* adını taşıyan fetvaya gönderme yapan Zenbillî Efendi farklı bir tavır takınmıştır. Zenbillî Efendi'ye göre sema yalnızca bir oyun ve eğlence olamazdı; bu adabın kalkış noktası Allah'ı anmaktır ve Kuran da bu sözü zikredenleri övmekteydi. Nitekim Allah'ı anan kişi ölümler arasında dirilen biri gibidir. Zenbillî'nin eleştirdiği nokta semanın oyun olarak algılanmasıydı; ona göre böyle algılansa bile sema haram değil, helal olurdu. Dolayısıyla kesinlikle yasak olmayan, tam aksine müsaade edilmiş, hoşgörülen bir eğlencedir. Zenbillî fıkıhçı olarak görünse de, tarikatları çok etkilemiş biridir. Gerçek İslam sünnetine dayanan yasal bir yorumdan vazgeçmeden sufi adablarını hukuken savunmasıyla dervişlere çok kıymetli bir yardımda bulunmuştur. Zamanla Zenbillî'nin yerini İbn Kemâl (ö. 1534) alacaktı. İbn Arabî'yi ve eserini savunan bu şeyhülislam, bu kez de *Risale fi beyâni'r-raks ve'd-devran*'ı kaleme alacaktı. Bu eserinde yazar, bazı durumlarda semanın tamamen yasaklanamayacağını söylese de, bu tür adaplara karşı çıkmıştır. Semaya yönelik olumlu bir fetvaya rağmen değerlendirmeleri olumsuz yöneydi.

Ferhat Koca da farklı sema çözümlemelerine değinmiştir. Zenbillî, geleneğe sadık biri olsa da, anlamdan yoksun geldiğinde gelenekten uzaklaşmaktan ve eleştirmekten kaçınmamıştır. Diğer fıkıhçıların kararlarına fazla bağlı kalan İbn Kemâl kişisel bir değerlendirme ortaya koyamamıştır. Ancak İbn Kemâl, semanın kabul edilebilir olduğu somut koşulları ve "raksa girme" eylemiyle manevi hallerin kusurlu denetimini hatırlatır. Sufilerin

66 Koca, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları," s. 25-74.

kendilerini harekete kaptırmalarındansa oturup sabretmelerinin kendileri için daha hayırlı olduğunu ifade etmiştir. Çünkü “mürit sustuğu zaman deniz, sayha attığı zaman ise nehir olur.”⁶⁷ Demek ki İbn Kemâl'e göre bu adabın kernal hali hareketlerin dıştan gerçekleştirilmesinde değil, kendine hâkim olmaktır.

Başka fıkıhçılar bu adabın lehinde veya aleyhinde tartışmaya katılmışlardı. Lehte fetvada bulunanlar arasında şu kişileri zikredebiliriz: Mollâ Muslihuddin el-Lârî lakabıyla da bilinen Muhammed b. Salâh b. Celâl eş-Şafi el-Hanefî (ö. 1572), Şeyhülislam Zekeriyyazade Yahyâ Efendi (ö. 1643). Karşıt tarafta ise, zikrettiğimiz kişilerin yanı sıra Muhammed b. Abdullah el-Üskübî (ö. 1620), Minkârizade Yahyâ Efendi (ö. 1677) ve Menteşzade Abdürrahim Efendi (ö. 1716) yer almaktaydı.⁶⁸

Bu meseleyle ilgili tartışmaya katılmış kişilerin sayısı da anlamlıdır. Bu kadar çok sayıda sufi ve fıkıhçı konuya ilişkin bir tavır aldığına göre tartışmaları marjinal olarak göremeyiz. Dönemin vakanüvislerinin toplum ve siyasi hayattaki huzursuzluğa dikkat çekmiş olmaları, bu adabın ne kadar önemli olduğunu ve çağdaşlarının üzerindeki sembolik etkisini gösterir.

Halvetilere hitap

Bu tartışmalar çok miktarda yazı kaleme alınmasına neden olmuştur: sufi yazarlar bir risaleyle veya teolojik fikir yürütmelerle tartışmalara katılmaktan çekinmemişlerdir.⁶⁹ Açıklayıcı örnek olması açısından burada birkaç sema savunusu risaleyi sunmakla yetineceğiz. Eksik de olsa Ankaravî'nin risalesinin yer aldığı tartışma hakkında bir fikir vermiş olacağız.

Osmanlı Türkçesiyle ilk risale, gerçek adı Zeynuddin olup Halvetiye kollarından birinin kurucusu olan Sünbül Sinan Efendi'nin risalesidir. 1475-1480 yılları arasında Merzifon Borlu'da doğan bu şeyh medrese eğitimi almıştır. Sünbül Efendi kariyerinin başlarında sufiliğe ve tarikat yollarına herhangi bir ilgi duymamıştır. Halveti şeyhi Muhammed Cemâleddin'le

67 Koca, Ferhat, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları,” s. 50.

68 Koca, Ferhat, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları,” s. 52-66.

69 Demirci, Mustafa, *Üç Semâ' ve Devrân Risâlesi*, (Yüksek Lisans), İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1997; Kemiksiz, Mehmet, *Semâ' ve Deverân Risâlesi*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997.

(Çelebi Halife) tanıştıktan sonra şeyhine itaat etme sözüyle sufilığe intisap etmiştir.⁷⁰ Sümbül Efendi Mekke'ye hacca gittikten sonra padişah tarafından veba salgınına uğrayan halları yeniden toparlanması için Kocâ Mustafa Paşa tekkesine şeyh olarak atanmıştır. O dönemde çeşitli eserleriyle rak-sın ve sufilığın savunmasını yapmıştır: Devranın helallliğini işleyen *Risale-i Tahkikiye*,⁷¹ ikisi Arapça olmak üzere sülûk konusunun işlendiği *Risale-i etvâr seb'a* ve *Risale fi devrani's-sufiye*. Bu risalenin Abdülahad Nuri'nin (ö. 1651) gerçekleştirdiği Osmanlı Türkçesiyle bir tercümesine sahibiz.⁷² Yine Sümbül Efendiye ait, Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış, *Risale-i Sümbül der Hakkı zikr ü Devran* ve *Kitab-ı Tarikatname-i Sümbül Efendi* başlıklı iki eser vardır.⁷³ Sümbül Efendi'ye ait eser sayısının tekrar gözden geçirilmesi gerekse de,⁷⁴ ona atfedilen eserler semayı ve bu adaba bağlı meseleleri konu alır. Sümbül Sinan Arapçaya hâkimdi ve klasik Kuran şerhlerine ve bu sorunla ilgili olarak devreye giren yazarların eserlerine de vakıftı.

Risale fi devrani's-sufiye'de Sümbül Efendi, sünneti temel alarak suçlanan adabın helal olduğunu göstermeye çalışmıştır.⁷⁵ Yazar konuya girer girmez suçlamalara bir hadiseye atıfta bulunarak cevap verir: Ali, onun Harun ve Musa kadar kendisine yakın olduğunu söyleyen peygamberin sözlerini işittiğinde sema etmeye başlamıştır. Bu adabı helal gösteren savlardan biri de meleklerin ilahi tahtın etrafında ve müminlerin Kâbe'nin etrafında dönmesidir. Elbette ki burada analojiye başvurarak akıl yürütülmüştü. Sümbül Efendi Kuran'ın bu tür dini ifadeleri yasakladığını ilan edenlere vahyin bu konuda hiçbir şey söylemediğini ileri sürmekten kaçınmamıştır. Zaten devran haram bir eğlence (*la'b*) olsaydı, haram ol-

70 Velikâhyaoglu, Nazif, *Sümbüliyye Tarikati ve Koca Mustafa Pâşâ Külliyesi*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2000, s. 173.

71 Eserin Latin harflerine transkripsiyonu hali için bkz: Sümbül Efendi, *Risale-i Tahkikiye*, s. 1, Fulya Yayınları, 2001.

72 Yüksek Lisans tezinde Demirci bu eserin çevirisinin Latin harfleriyle transkripsiyonunu vermiştir: Demirci, Mustafa, *Üç Semâ' ve Devrân Risâlesi*, s. 118-127.

73 Velikâhyaoglu, Nazif, *Sümbüliyye Tarikati ve Koca Mustafa Pâşâ Külliyesi*, s. 175.

74 Tahsin Yazıcı, Sümbül Sinan'ın yalnızca üç eserin yazarı olduğunu söyler. Bkz. Yazıcı, Tahsin, "Sümbüliyye," bkz. *DİA*, vol. 11, İstanbul, 1997, s. 236-238.

75 Sümbül Sinân Efendi, *Terceme-i Risâle fi devrânî's-sufiyye*, Hacı Mahmud Efendi 3122/2, ff. 1b-12a, bkz. Demirci, Mustafa, *Üç Semâ' ve Devrân Risâlesi*, 1997, s. 118-127. Sümbül Erdebili Efendi'ye atfedilen bir risalenin tercümesi olarak kabul edilirken, Mustafa Demirci bu eserin Sümbül Sinan Efendi'ye ait bir risale olduğunu ispat etmiştir.

duğu açıkça söylenirdi ve bu konuda hiçbir şüphe olmazdı. Diğer yandan Sünbül Efendi sufilerin devranını eğlence değil zikir olduğunu söyleyerek de tepki göstermiştir. Ayrıca devran haram olamazdı, çünkü o zikirdi, zikir de helaldi. Eğlenceye izin veren bir hadise dayanarak da devranın eğlence olması durumunda bile helal olduğu sonucuna varmıştı. Devranı bir hareket (raks) olarak tanımlanmasına karşı çıkar ve aksine bunun bir ibadet olduğunu söyler. Elbette altın buzağıya tapmak da ibadetti, fakat sufiler Allah olmayan her şeyden yüz çevirerek yalnızca Allah'a tapmaktalar. Devran raks olarak, yani sağa sola gel git şeklinde bir hareket olarak algılanırsa, bu raks tamamen anlamdan yoksun olur. Raks kelimesi aynı zamanda haram eğlenceler için kadınlarla buluşmayı da hatırlatır. Diğer yandan devran gökyüzü, ay, yıldızlar, melekler gibi evrenin Allah'ın tevhidinin etrafında dönmesiyle bağdaştırılır.

Peygamberi görünce sevincinden raks eden Etiyopyalı'nın örneği bu konuda her zaman başvurulmuş bir örnek olmuştur. Sünbül Efendi de bu örneği temel alarak devranın içsel bir sevincin ve özgürlüğün ifadesi olduğunda helal olduğunu söyler. Çünkü tevhid ve zikir sevinç anlarıdır, dolayısıyla Allah tarafından kutlu sayılırlar. Yazar risalesini Kuran'dan ayetler ve yazdıklarını teyit eden Ali Efendi ve Ebussuud Efendi'nin fetvalarını alıntılarla bitirir.

Sünbül Sinan aynı tezleri *Risale-i Tahkikiye*'de de kullanmıştır, fakat metnini hadislerle ve Kuran şerhleriyle zenginleştirmiştir. Madem ki Kâbe'ye hacca gitmek ve meleklerin ilahi taht etrafındaki tapınma şekilleri geçerliliği tartışılmaz örneklerdir, o zaman devran da bunlarla aynı statüye sahip olmalıdır. Yazar, düşüncesini derinleştirmemiş olsa da, meleklerin rakısıyla ve bu konudaki alıntılarla ilgili görüşlere vurgu yapmıştır. Genel ve sesli zikrin geçerliliği lehinde sağlam bir savlamaya sahip eserinin birinci kısmında devranı icra etmenin mümkün olduğu fikri üzerinde durmuştur. Sünbül Efendi *zikr cehri*'nin (sesli zikir), bazen tercih edilse de sessiz zikirden daha kâmil olduğunu söyler. Birinci kısmın ikinci bölümü daha kapsamlıdır ve birkaç tarikatın kabul ettiği böyle bir adabın değerinin sağlam temeller üzerine kurulmasının önemini gösterir. Demek ki devran ve sesli zikir sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Birinci bölümün sonunda sunu-

lan sonuçlarda Sünbül Efendi devrana bağlı sorunsalı tekrar ele almamıştır.⁷⁶ Bu bölümde devrandan ziyade sesli zikre eğilmiştir. Daha kısa olan ikinci bölüm raksın helallığının bir kanıtı niteliğindedir. Burada Sünbül Efendi, daha çok Gazâlî ve Sühreverdî'ye dayanarak, sesli zikrin sünnetin sürdüğü ahlaken kuşkulu görünen beden hareketlerine (raks) dönüşme olasılığını ileri süren fikri tersine çevirir.⁷⁷ Yazar burada çok bilinen Etiyopyalının sevinci olayını, Cafer'in olayını ve Cüneyd'le ilgili bir kıssayı aktarır. Sünbül Efendi'nin vardığı sonuç, semanın icra edilebilir olduğu, fakat bunun ibadet olarak görülmesi gerektiğidir. Sünbül Efendi, raks ile ilgili fikir yürütmelerde aleyhte yargıların ağır bastığının bilincindeydi. Geleneksel görüşü değiştirmek uzun ve meşakkatli bir iş olduğundan meseleyi fıkıhçıların ortak yorumları (*icmâ*) yönünde sonuca bağlamak zorundaydı. Sünbül Efendi sahte suçlamalara karşı raksı savunmuş ve bunu bedenin kuşkulu hareketleri olarak değil de, manevi bir ifade olarak yorumlamaya çalışmıştır.

Halvetiye tarikatının bir başka kolunda yer alan, sufi devranını konu alan *Bürhanu'l-elhan fî Hakmi't-teganni ve'd-devran*'ın⁷⁸ yazarı, Çavdar Şeyh adıyla da bilinen Şeyh Beşîr Efendi'yi de burada zikretmek gerekir. Çavdaroğlu'nun babası ve Sun'ullah Gaybî'nin dedesidir. Beşîr Efendi Sünbül Sinan Efendi'nin halifesi Ahmed b. Beşîr b. Muhammed'in (ö. 1570) torunudur. Burada Şeyh Beşîr Efendi'nin babasının Sünbül Sinan'ın müritlerinden olduğunu düşünebiliriz ve bu açıdan öğretiye ilişkin gelişmeleri görebilmek için onun savunma risalesini incelemek ilginç olacaktır.

Şeyh Beşîr, o dönem yazarları (*Lemezât*'ın yazarı Hulvî) tarafından Ümmî Sinan'ın, Sinan-ı Karamani'nin ve Kütahyalı Şeyh Muslihuddin Efendi'nin (ö. 1661) halifesi olarak gösterilir.⁷⁹ Beşîr Efendi'nin vefat tarihi bilinmiyor, fakat 1622 tarihli Polonya Seferine katıldığını ve semayla ilgili risalesini 1631'de tamamladığını bilmekteyiz.⁸⁰

76 Sünbül Efendi, *Risale-i Tahkikiye*, s. 21-60.

77 Sünbül Efendi, *Risale-i Tahkikiye*, s. 61-72.

78 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 184.

79 Kurnaz, Cemâl & Tatcı, Mustafa, *Kütahyalı bir gönül Eri Çavdaroğlu Müftî Derviş*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999, s. 15.

80 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 184.

Sema ve Devran Risalesi ile *Bürhanu'l-elhan fî Hükmi't-teganni ve'd-devran* sufi raksıyla ilgili aynı risaledir.⁸¹ Bu risale, biraz önce bahsettiğimiz risaleden daha önemlidir, çünkü yazar zikir kadar sema ve raks konusunda gerçek bir yargıya varma çabasıdadır. Eserin başında sorunu daha iyi anlamak ve böylece objektif bir yargıya ulaşmak için kırk yılını din usulleriyle ilgili şerhleri, hadisleri ve kitapları araştırmakla geçirdiğini itiraf eder.⁸² Zikre ayrılmış birinci bölümde olduğu kadar raks ve semayı eksen alan bir sonraki bölümde de yazar bu adaplara müsaade edildiğini göstermek istemiştir. Devranla ilgili olarak Şeyh Beşîr, Sünbül Efendi'nin savlarını kullanmıştır: devran bir eğlenceyse, ilahi tahtın etrafında dönen meleklerin ve Kâbe'nin etrafında dönen hacılarınki de eğlence sayılmalıdır.⁸³ Devran haram sayılmaz çünkü boş bir oyun değildir. Genel olarak Beşîr Efendi'nin kullandığı yöntem sufi adapları lehinde savlarını desteklemek için öğreti ile felsefi fikir yürütme arasında bir analogi kurma şeklindedir. Sünnet'i yıkmaya çalışmayan yargısı özellikle Kur'an'ı ve hadisleri temel alır. Oysa Sünbül Efendi var olan yargının değiştirilmesi ve bu yargının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu açıdan Beşîr Efendi devran karşıtı geleneğe daha saygılı bir yaklaşım sergiler. Sorunu daha çok sorgulamıştır, bu da onun hakikati aradığına işaret eder.

Aynı Halvetiye çizgisinde Sun'ullah Gaybî (ö. 1663) sema hakkında kısa bir risale kaleme almıştır. II. surenin 41. ayetinden ve Kadı Beyadavî'nin şerhinden ilham alarak Allah'ı zikretmenin mümin için bir farz olduğunu ve zikirden zuhur eden hareketin de bunun tutarlı bir sonucu olduğunu söyler. Her zaman ve hayatın her anında Allah'ı zikretme farzı Kuran'ı temel alır. Hz. Ayşe her an Allah'ı düşünüyordu.⁸⁴ Ardından zikir yani Allah'ı anmak için sınır olmadığını savunmak amacıyla İbn Abbâs'ı zikreder; baş-

81 Şeyh Beşîr Efendi, *Semâ ve Devrân Risâlesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi 1352, bkz. Kemiksiz, Mehmet, *Semâ' ve Deverân Risâlesi*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997.

82 Şeyh Beşîr Efendi, *Semâ ve Devrân Risâlesi*, f. 3a, bkz. Kemiksiz, Mehmet, *Semâ' ve Deverân Risâlesi*, 1997, s. 28.

83 Şeyh Beşîr Efendi, *Semâ ve Devrân Risâlesi*, f. 17a, bkz. Kemiksiz, Mehmet, *Semâ' ve Deverân Risâlesi*, s. 47.

84 Sunullah Gaybî, *Risâle-i fî hâllî'd-devrânî's-sûfiyye*, bkz. Doğan, Abdurrahman, *Kütahyalı Sunullah Gaybî. Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, İstanbul, 2001, s. 411-416. Bundan sonra Sunullah Gaybî, *Risâle-i fî hâllî'd-devrânî's-sûfiyye* başlığıyla gönderme yapılacaktır.

ka hiçbir şeyi düşünmemek için hakiki bir şahadetin yeterli olduğunu söyleyen Bistâmî'ye de gönderme yapar. Bu kısa risalenin merkezinde İbn Arabî vardır. Gaybî Efendi ilahi tecellilerin vecde düşen kişinin kalbinde mevcut olduğu şeklindeki fikri ondan alıntılanmıştır. Bu dünyadaki varlıklarla ötedünya varlıkları arasındaki fark yalnızca Allah'ın tecellisinin çeşitliliğinden ibarettir. Vecd halinde Allah'ın iki parmağı, yani iki hal arasında gibi olunur. Allah'a bir arşın yaklaşıp Allah'ın daha da çok yaklaştığını söyleyen hadis zikrin geçerli olduğunu gösterir. Çünkü zikir Allah'a yaklaşmayı sağlar ve buna karşılık da Allah Onu hatırlayana yaklaşır. Ona yaklaşmak da biri için vecde dalmak, diğeri için hareket etmek ve bir başkası için de kendi etrafında dönmek anlamına gelebilir. Bunları inkâr edecek kişi vahyi de inkâr etmelidir. Allah ile en yüksek ilişki biçimleri arasında kuşkusuz Allah'ı anma yer alır. Gaybî Efendi, Birgivi'nin *Tarikat el-Muhammediye*'sine atıfta bulunarak onun zikrin sülûk'una engel olanların kâfir oldukları şeklindeki savıyla da meseleyi sonuca bağlar.⁸⁵ Risalenin başlığına ve içeriğine rağmen Gaybî Efendi burada düşüncesini yalnızca kısmen aktarmış, asıl düşüncesini daha çok *Mesele-i sülûk*'ta geliştirmiştir. Buradaki kalkış noktası Şeyhülislam Minkârizade Yahyâ Efendi'nin (ö. 1678) bir fetvasıdır.⁸⁶ Bu fetva Mevlevilerin semasına ve bazı müzik aletlerinin (def, kudüm ve ney) kullanımına atıf yapar.⁸⁷ Minkârizade, başkalarının yaptığı gibi eskiden beri kabul görmüş bir cevap sunmak yerine vardığı kanaatin nedenlerini açıklamaya çalışmıştır. Müzik aletlerinin kullanımı yasaktır ve özellikle Mevlevilerin seması hoş görülebilir adetlere tersmiş gibi gösterilir. Şeyhülislam oturarak gerçekleştirilen sessiz zikrin ve hadisleri ve vaazları dinleme olanağı sunan semanın kabul edilebilir olduğunu ilan etmiştir. Bununla beraber Minkârizade böyle bir adabın toplumsal açıdan öneminin ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak yasaklanması gerektiğinin altını çizmiştir. Nitekim padişah adaplar hakkında görüş belirtip haram faaliyetleri yasaklama yetkisine sahiptir.⁸⁸

85 Sunullah Gaybî, *Risâle-i fî hâllî'd-devrânî's-sûfiyye*, s. 415-416.

86 İpsirli, Mehmet, "Minkârizâde Yahyâ Efendi," bkz. *DİA*, c. 30, 2005, s. 114-115.

87 Kemikli, Bilal, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Semâ' Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri," *AÜİFD (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, XXXVII (1997), s. 443-460; s. 455-456; Sunullah Gaybî, *Risâle-i fî hâllî'd-devrânî's-sûfiyye*, s. 404.

88 Kemikli, Bilal, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Semâ' Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri," s. 456-458.

Böylece fıkıhçı tartışılan dini meseleyi savunmak için siyasi iktidarı için içine katmakta tereddüt etmemiştir. Böyle bir şeyi teyit etmek hem siyasi iktidar ile dini iktidar arasındaki ilişkiyi yoğunlaştıracak, hem de toplumsal yaşamda bu tür adaptarlardan doğacak tehlikeleri de çoğaltacaktı.

Peki Gaybî Efendi, şeyhülislam tarafından öne sürülen sema ve zikir yasağının nedenlerine nasıl cevap vermeye çalışmıştır? Sünnete gönderme yaparak semayı bir hastalığı tedavi eden ilaçlara benzetebileceğimizi söyler. Demek ki bu ancak kabul edilebilir ve kabul edilmiş bir eylemdir. Üçüncü surenin 191. ayetini temel alarak müminin hayatında Allah'ı anmanın gerekliliğine vurgu yapar. Ayakta veya yatarak insan sürekli Allah'ı ve ismini hatırlamalı. Gaybî Efendi'ye göre Allah'ı anmaya karşı çıkmak, insanın Allah'ı hatırlaması görevini söyleyen Kuran vahyinin değerini inkâr etmek anlamına gelir. Devranın oyun olarak algılanma konusuna gelince Gaybî Efendi, İbn Arabî'yi temel alarak çocukların ve kadınların raksının dışında erkeklerin raksının insan üzerinde ilahi hakikatin tezahürünü açığa vurduğunu söyler. İnsanın hakikati küreseldir ve dolayısıyla onun raks hareketi de o şekli alır. Hatta Gaybî Efendi, bu adaptaları yasak sayan âlimlerin insan görünümünde ruhsuz hayvan derisinden olduklarını söylemeye kadar varır.

Minkârizade sema konusundaki tahriklerin çok sayıda olduğunu yazmıştı, buna karşılık Gaybî Efendi, bu adaptalar bu denli tehlikeli olsalardı Kuran'ın Allah'ı anma görevinden asla bahsetmemiş olacağını ileri sürer. Kısacası bu *Risale*'nin yazarı için bütün adaptalar anma görevini temel alır. Bu adap gerçekten yasak olsaydı Kuran ve onun aracılığıyla Allah hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın bunu söylerdi, bu da sufilerin tartışma götürmez tek sağlam savlarıdır. Kaldı ki padişah devranı ve semayı yasaklarsa, bu yasaklamanın bunlardan başka bir nedeni olamazdı. İnsan için en yüksek faaliyet Allah'ı tefekkür etmektir; dolayısıyla iktidar, Allah'ın inananlara farz kıldığı bir şeyi yasaklayamazdı.⁸⁹ Hanefî mezhebinin kurucusu Ebu Hanefî sesli zikirin bir *bid'a* olduğunu ilan etmiş ve bu anlamda da yasaklanması gerektiğini söylemiş olsa da, Gaybî Efendi bu kararın geçersizliğini göstermeye çalışmıştır. Zaten bu mezhepten olanlar söylediklerini her zaman yerine getiren kişiler olmayabiliyorlardı. Bu durumda –Bilal Kemikli'nin

89 Sunullah Gaybî, *Risâle-i fî hâllî'd-devrânî's-sûfiyye*, s. 407.

de işaret ettiği gibi– bu yaklaşım neredeyse modern bir bakış açısı sayılır. Gaybî Efendi zikrin ve devranın adap olduğunu ve bunun her zaman Allah'ı anmayı temel aldığını söyler.⁹⁰ Mevlevilere müzik aletleri kullanma konusunda yöneltilen yasaklamayla ilgili Gaybî Efendi hadislerin ne sema-ya ve Mevlevî tarzındaki kutlamalara, ne de orada kullanılan seslere engel olduğunu söyler. Oradaki müzik aletleri eğlence için kullanılmamakta ve ayinleri de *va'z*'dan ve *tezkire*'den başka bir şey değildir. Bu da Şeyhülislam Minkârizade'nin söylediğinin tam tersidir.

Bu risalenin özgünlüğü, ilkönce Minkârizade'nin fetvasında, ardından mistiklerin düşüncesinde ve son olarak da hukuki verilerle aydınlatarak ve kısıtlı sayıda göndermeye dayanarak bu adabın meşruluğuna dair derinleştirilmiş bir cevap sunmasındadır.

Aynı mistik çizgide bulunan üç yazar –Sünbül Sinan Efendi, Beşîr Efendi ve Gaybî Efendi– zikir, devran ve sema adaplarını tutkuyla savunmaya çalışmışlardı. Bunun için hem geleneği hem de mistik yazarları temel almışlardı; Kuran'ın doğrudan sufi adaplarını yasaklamadığını, hatta bazı Kuran ayetlerinde lehte ifadeler olabileceğini söylemişlerdi.

Farklı eserlerle bu meseleye değinen başka bir Halvetî, Kadızadeli-lerin sürdürdükleri eleştirilerin üçüncü evresinde yaşamış, sufi tezlerini savunan Abdülahad Nuri Efendi'dir (ö. 1650). Halvetiye'nin Şemşiye kolunun Sivâsiye dalına ait olan Nuri Efendi kendi tarikatının uyguladığı adapların savunuculuğunu üstlenmişti. Bu nedenle Mehmed Kadızadeli'nin öğrencileriyle birlikte 17. yüzyılın ortalarında ortaya attığı tartışmada önemli bir rol oynayacaktı. Eserleri arasında Osmanlı Türkçesiyle kaleme aldığı *Risale fi hakk el-devran el-Sufiye*⁹¹ ile zikir ve semayla ilgili Sinan Erdebili'nin eserinin tercümesi *Er-Risaletü's-Semaiyetü'l-Mülzimetü li'l-Münkîrin*⁹² yer alır. Bilge ve mistik olan Abdülahad Nuri Sivâsî, İsmail Ankaravî ile birlikte kuşkusuz 17. yüzyılın büyük yazarlarından biridir. *Divan*'ı duygularını çok farklı bir şekilde aktarmasını sağlayan şiirsel bir ilham gücünü gösterir.

90 Kemikli, Bilal, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Semâ' Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri," s. 459-460; Sunullah Gaybî, *Risâle-i fi hâllî'l-devrânî's-sûfiyye*, s. 409-410.

91 Öztürk, *Islamic Orthodoxy*, s. 232-233.

92 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 211.

Risale fi hakk el-devran el-Sufiye sinin İstanbul'da Süleymaniye ve Bâyezid kütüphanelerinde bulunan iki nüshası bize ulaşmıştır, aynı zamanda basım tarihi içermeyen bir litografisi de mevcuttur.⁹³ Bu yazıların Litografik baskısının yapılması, tıpkı Ankaravî'nin risalesinde olduğu gibi büyük bir yayılma arzusuna işaret eder.⁹⁴

Nuri Efendi, şeyhlerin ve geleneğin diğer otoritelerinin bu konudaki görüşleri tezat halinde olduğu için, devran ve semanın helalliği kararı meselesini büyük bir basiretle ortaya koymuştur. İslamın doğuşundan beri sufilerin maruz kaldıkları saldırı ve eleştirilerin bilincindedir. Birçok açıdan ilgi çekici olan Nuri Efendi'nin gözlemi, tasavvuf tarihinin bu düşmanca okumasının bizzat sufilerin bilinçlerinde yer edindiğini gösterir.

Onun da kalkış noktası zikir, devran ve sema adaptarlarına karşı müdahale eden âlimlerin fetvalarıdır. Bütün eleştirileri ele almak yazar için imkânsızdı, fakat o bunların hepsini tek bir dilbilimsel soruyla özetlemeyi başarmıştır: sufi adaptarlarına karşı çıkan âlimler devranı raksla ve eğlenceyle bağdaştırarak yanlış bir yargıya varmışlardır. Raks, eğlenceyle, kadınlarla, oyunsoal ihtiyaçlarla (*la'b*) bağdaştırılabilir. Fakat eğer sahih ve doğru bir yargıya varmak istiyorsak kelime dağarcığında ve de bu adabın uygulamasından elde edilen gözlemlerde devran ile raksı kıyaslamak mümkün değildir. Bu eleştiriler mantıklı görünse de, bu adaptarların helal olmadıklarına dair varılan yargı kesin olamaz. Gerçekten de bu adaptarları tamamen olumsuz olarak görenler geleneği bilmemekteler. Üç gün üç gece bilinçsiz kalan Hz. Ömer'in kıssasında olduğu gibi hadisler bu adabı sağlamca yerine oturtmayı sağlamaktadır. Hz. Ömer'i namazın farzlarını kaçırmış olmakla suçlayanlar onun çok yoğun bir içselleştirme halinde olduğunu anlamamışlardı.⁹⁵ Bunun da ötesinde bazıları devranı halk raksına benzetmişler. Kuşkusuz görünüşte iki eylem de benzerlik arzedeabilir, fakat aslında devran hiçbir zarar getirmemektedir. İnat edenler haricinde aradaki farkı bilmeyenler suçlu değildir. Günahın çok ciddi olması için dinin ilkelerine karşı gelmek gerekir.

93 Demirci, Mustafa, *Üç Semâ' ve Devrân Risâlesi*, s. 84.

94 Abdülâhad Nuri-i Sivâsi, *Risâle-i fi hakkı al-davarâni's-süfiyye*, 10, bkz. Demirci, Mustafa, *Üç Semâ' ve Devrân Risâlesi*, s. 89-107, buradan itibaren Abdülâhad Nuri-i Sivâsi, *Risâle-i fi hakkı al-davarâni's-süfiyye*, folio nosu ve Mustafa Demirci'nin çalışmasında tekabül ettiği sayfa şeklinde belirtilecek.

95 Abdülâhad Nuri-i Sivâsi, *Risâle-i fi hakkı al-davarâni's-süfiyye*, 2a-9b, s. 86-107.

Aynı zamanda başka günahlara (zina, oğlancılık) göre bunun gayrimeşru olduğuna dair kanıtlar açık ve nihai değildir. Nuri Efendi devrana karşı fetva verenlerin devranın sorunsallığını anlamadıklarını söyler. Ebussuud Efendi ve Kemâlpaşazade devranı uygulayan sufileri ölüm cezasıyla cezalandırılması gereken din sapkınları olarak görmüşlerdir. Bir kez daha şeyhler devranı, kahve veya esrar tüketimine yani fetvalarla suçlanabilecek başka eylemlere benzetmişlerdir. Bu adaplara saldıranlarla konuşmaktan da kaçınmak gerekir, çünkü bu insanların gerçek bilgileri ve tecrübeleri yoktur. Bu adapların yasaklanması konusunda türlü çeşit nedenler ileri sürerler, bunların arasında en yaygın olanı sufilerin kâfir olmasıdır. Hatta binlerce kitabı okuma zahmetinde bulunsalar bile düşünceleri değişmeyecektir. Tamamen olumsuz görüşlerini vaazlar üzerine kurup bu konuda yazdıkları kitapları yaygınlaştırmakla meşguller. Farklı taraflar zıt görüşler konusunda karşı karşıya gelirse, ulaşılabilecek yargı tek olamaz. Bazıları açıkça yasaklanmamış ve şeriata ters düşmeyen konularda bile suçlamalar ileri sürebilmekteler. Adapları yasaklayan fetvalarıyla şeyhülislamın tartışmalı savlarla tavır almışlardır. Nuri Efendi risalesini bitirirken, yaşadığı dönemin, irfana varmak için yapılan bütün çabaları peygamberin menkıbelerine tamamen ters olarak nitelendirip, saldırılan bir dönem olduğunu söyler. Fıkıhçıların yargıları risalenin son bölümünü kötümserleştirmiştir. Bu kötümserlik o dönemin “ideolojisi” haline gelen adaplara düşmanlıktan ileri gelmektedir. Bu nedenle Nuri Efendi uyarıcı bir tonla sonuca bağlar: Fıkıhçıların adapları kabul etmiyorlarsa, bunun nedeni bu konudaki cahilliklerini kabul etmemeleridir. Alıntılarla desteklenmiş olan bu risale din adamlarına karşı Nuri Efendi’nin karşı saldırısıdır. Diğer yazarlar gibi Nuri Efendi, Kuran ve Allah’ın şeriati bu dini eylemleri açıkça yasaklamış olsaydı, bu konuda hiçbir tartışma ve karışıklık olmazdı diyerek konuyu kapar.

Sonuncu Halvetî risale Karabaş Velî’nin (ö. 1685-86) *Risale fi Devran-ı Sufiye*’sidir.⁹⁶ Arapça yazılmış olan risale 17. yüzyılda Bolulu Mustafa Efendi tarafından şerh düşülerek Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiştir.⁹⁷

96 *Risâle-i devrân Tercümesi (Âdâbu’t-Turuk)*, bkz. Kara, Kerim, *Karabaş Velî. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 555-614. Buradan itibaren *Risâle-i devrân Tercümesi (Âdâbu’t-Turuk)* olarak belirtilecek.

97 Kara, Kerim, *Karabaş Velî. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, s. 135-137.

Halvetiye'nin bir kolunun kurucusu olan Karabaş Veli'nin risalesi, yukarda sunduğumuz diğer risalelere özgü aynı tarikat bağlamında yer almaktadır. Yine kalkış noktası, her durumda müminlerin Allah'ı anma görevini ele alan üçüncü surenin 190-191. ayetleridir. Ancak burada yazar iki inanan kategoriyi birbirinden ayırt etmiştir: Allah'ın emirlerine uyulmasına engel olmayan, yani saygı duyulacak kişilerle yalnızca şeriata uyup tamamen yasal olan şeyler için gayret gösterenler. Yüce olan din, nefsten gelen tutkuları sadece yok etmeye çalışmaz, aynı zamanda zahiri ve batını davranışlarda kendini gösterir.⁹⁸ Sesli zikir konusunda Karabaş Veli sesli zikrin Allah aşkıyla ilgili olmayan her şeyi kalpten çıkarmaya daha elverişli olduğunu söyler. Bu nedenle şeyhler, kalbin arınmasını sağlayacak yöntemlerden biri olarak onu her zaman tavsiye etmişlerdir. Hz. Ebu Bekir'e atfedilen sessiz zikir, daha muntazamdır, çünkü o zikri yapanlar peygamberin çevresine aittir ve kendi kendilerine yetiyorlardı.⁹⁹ Allah'ın adının sesli olarak tekrarlanması, Allah olmayandan kalbi arındırmak için daha etkilidir, çünkü müridin ruhunu uyandırır. Geleneksel olarak peygamberin damadına atfedilen sesli zikir insanın kötü eğilimlerine son verir. Hz. Ali, kötü eğilimlere daha açık kılan gençliğine rağmen ilahi ismin zikri sayesinde putların cazibesini geri itebilmekteydi. Bazı sufiler sesli zikirde öyle titizdirler ki, zikri hem Allah'ın huzuruna durduklarında, hem de insanlarla sohbet ederken zikir çekebilmektedirler. Zaten sesli anma, kendinin Allah tarafından iştirilmesi anlamına gelmez, iştirmekten kurtulmak anlamına gelir. Allah'ın duyulara ihtiyacı yoktur. Alimler için sessiz zikir (*hafî*) sesli zikirden üstündür, çünkü biri diğerinin ardından gelir. Dolayısıyla sesli zikir mürit için daha uygundur, çünkü daha önce söylediğimiz gibi dikkatsiz bir haldedir ve ses içsel hayatını yeniden canlandırmasına yardım eder.¹⁰⁰ Yazar, en mükemmel zikrin sessiz zikir olduğunu söyleyenlere, bir dizi hadisi kanıt göstererek sessiz zikrin sesli zikirden sonra geldiğini söyler.¹⁰¹ Gönderme yaptığı yazarlar arasında ravi olan Beğevî (ö. 1122), Talabî (ö. 1035) ve Kuran şarihi İbn Abbas (ö. 687) yer almaktadır.

98 *Risâle-i devrân Tercümesi (Âdâbu'l-Turuk)*, s. 556-561.

99 Kara, Kerim, *Karabaş Veli. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, s. 386-388.

100 *Risâle-i devrân Tercümesi (Âdâbu'l-Turuk)*, s. 562-564.

101 Kara, Kerim, *Karabaş Veli. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, s. 391.

Zikir üç kategoriye, yani çoğunluğun zikri, elitlerin zikri ve seçilmişlerin zikri olarak ayrıştırılabilir.

Zikir hayatı bir önem taşır, ama ne var ki, Karabaş Veli zikrin hayatta vuku bulacak kazalara engel olmadığını söyler, sanki hayat tehlikeler ve günahlar konusunda zikre karşı bağımsızlık kazanmış gibidir.¹⁰² Ardından gözler kapalı üç kez “zikirdeyim, dinle beni” ve üç kez de “dinliyorum” diyerek sessizce yapılan Ali’nin zikrinden bahseder. Yazar aynı zamanda uygulanması gereken yöntemi de ekler: sola yönelip sesi her defasında yükselterek üç kere “lâ ilahe illâllah” demek gerekir. Ardından bu kez sağ yönelip “ve Muhammeden Resulullah” denir. İşte kalp bu şekilde arınır. İki durumda zikrin yapılması yasaktır: hamamda ve cinsel ilişki esnasında. Yazar, dört mezhepten birinin kurucusu olan Şafii’nin sesli zikir lehinde olan görüşünü de savlarına ekler.

Karabaş Veli devran ve semayla ilgili eleştirilere karşı bu adapların savunmasını yapmış yazarları zikreder ve hicri birinci yıldan büyük Kuran şarihi Zamahşeri’ye (ö. 1144) kadar sufilere ve adaplarına karşı hiçbir saldırıda bulunulmadığını ileri sürer.¹⁰³ İncelediği yazarlar arasında Müslümanların ahlaki davranışları hakkında epey yazı yazmış olan el-Bazzazî (ö. 1424) yer alır. Bazzazî’nin fetvası devranı yasak bir eğlence (*la’b*) olarak tanımlar. Karabaş Veli bunun tersini söyleyerek tepki göstermekle yetinmemiş, aynı zamanda eğlencelere uygulanan haram kavramını da derinleştirmiştir. Haram eğlenceler olduğu gibi helal eğlenceler de var. Diğer yandan zikir ve devran için bir araya toplanan insanlar Allah’a tapmak için toplanırlar, bu da eleştirilecek ve olumsuz yargılarda bulunacak bir şey olamaz. Bu adapların ve onları icra eden sufilerin değerlendirilmesinde niyet de çok önemli bir rol oynar. Allah’ı ananlar Kuran’da övülüyorlarsa, bu övgüyü takip eden, buna hareketi ekleyenlere neden saldırılıyor?¹⁰⁴

102 *Risâle-i devrân Tercümesi (Âdâbu’t-Turuk)*, s. 574.

103 Kara, Kerim, *Karabaş Veli. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, s. 417-418. Bu değerlendirme tarihsel açıdan yanlıştır, çünkü bazı sufi adapları mezhep sapkınlığı suçlamalarına maruz kalmıştır. Bkz. Van Ess, Josef, “Sufism and its Opponents. Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations,” bkz. De Jong and Radkte, *Islamic Mysticism Contested*, s. 22-44; Ocak, Ahmet Yaşar, “Oppositions au soufisme dans l’Empire ottoman aux ^{xv}e et ^{xvi}e siècles,” bkz. De Jong and Radkte, *Islamic Mysticism Contested*, s. 603-613.

104 Kara, Kerim, *Karabaş Veli. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, s. 420-422.

Bu ünlü risalenin yazarı Karabaş Veli, Sühreverdî'nin '*Avarif el-Ma'arif*' adlı eserinde aktardığı hadise gönderme yaparak konuya yoğunlaşır. Bu hadise göre dört büyük melekten biri olan Cebrail peygambere ümmetinde bulunan fakirlerin çoktan cennette olduklarını haber verir; Hz. Muhammet'in bu kişiler arasında bir şairin bulunup bulunmadığı sorusuna melek evet cevabını vermiştir. Peygamber bu habere öylesine sevinmiştir ki vecde düşmüş ve ashabı sema yapmaya başlamıştır. Karabaş Veli bu hadisi aktaran kişilerin güvenilir kişiler olduklarını vurgulamıştır.¹⁰⁵

Devran icrasında bedeninin duruşunun çok önem arz etmediğini söyler: Allah'ı anabildikten sonra her türlü duruş ve koşul mümkündür. Burada bir kez daha zikir ile devran arasındaki özel bağı görmekteyiz. Allah'ı anmanın birliği içinde bunlar birbirlerinden ayrıştırılamazlar. Karabaş Veli bazılarının inkâr ettikleri semanın helalliği meselesini ortaya koyarken bazen sufilerin kaleme aldıkları eserleri, bazen âlimlerinkini, bazen de bunların şahitliklerini temel alır. Bu mesele aynı zamanda haram olarak görülen *bid'a* meselesine de bağlıdır.¹⁰⁶ Yazar bu görüşü kesinlikle kabul etmez, çünkü kötü yenilikler olabileceği gibi iyi yenilikler de olabilir. Devran ve raks, sufilerin yaşadıkları tecrübelerdir; oysa âlimler bu duygulara sahip değildirler, çünkü içleri kıskançlık ve nefretle doludur. Böylece Karabaş Veli bu adaplar konusunda hiçbir bilgisi olmadan ve kendi kişisel ihtiraslarıyla hareket ederek yargıda bulunan âlimlere saldırmaktan çekinmez.

Devranın helalliği konusunda temel kaynak meleklerin ilahi taht etrafında dönmeleri ve hacıların da Kâbe'yi tavaf etmeleridir. Dilbilimsel ve kavramsal kriterlere göre devran haram kabul edilen rakstan ayırt edilmiştir.¹⁰⁷ Habeşistanlının raksını aktaran hadis semanın geçerliliğini ve helal oluşunu savunmak için yine savların merkezinde yer alır. Madem ki peygamber bu raksı yasaklamadı ve Hz. Ayşe de bu neşeli hareketlere sevindi, o zaman sema yasaklama konusu olamaz. Âlimlerin tavırları birbirinden farklıydı. Bazıları kesin bir tavır göstermemişlerdi. Şafiiler tek başına uygu-

105 *Risâle-i devrân Tercümesi (Âdâbu't-Turuk)*, s. 584-586.

106 Kara, Kerim, *Karabaş Veli. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, s. 415-416.

107 *Risâle-i devrân Tercümesi (Âdâbu't-Turuk)*, s. 597-602.

lanması haricinde devran ve zikre karşı çıkarken, Malikiler ve Hanbeliler bu adapları haram saymamışlardır.

Karabaş Velî, sufi adaplarını, özellikle zikre bağlı olan devranı geçerli sayan savlarla savunusunu özetler. İlk savı, anmanın neredeyse her koşul ve duruşta yapılabileceğini açıklar, çünkü Kuran sık sık O'nu anmayı emreder. Bu adap –bu da ikinci savdır– Kuran'ın mümini iyilik yolunda ilerlemeye davet ettiği gibi zihni arınma yolunda ilerleme arzusunu gösterir.¹⁰⁸ Aynı zamanda devran Allah aşkını tecelli ettiren hareketi temsil eder. Üçüncü sav, İslam tarihinin birkaç asırlık süresinde devranla ilgili ortak bir yargının olmayışına vurgu yapar. Bunun dışında anma görevi kadar ilahi tevhide girme olgusu da dinin temellerindendir. Dördüncü sav, bu adap haram olarak kabul edilseydi, baştan beri her şeyi bilen Allah bu konuda insanlara kesin bir talimat vahyetmiş olurdu şeklindedir. Beşinci sav, Allah tecelli etmek ve Kuran'ın da söylediği gibi her şeyin O'ndan gelmesi için alemleri yarattı.¹⁰⁹ İnsan nereye dönerse dönsün Allah oradadır. Bu durumda kendi etrafında dönmek bu Kurânî ayeti yaşamanın bir tarzıdır ve bunun yasaklanması temelsizdir. Son olarak altıncı ve son sav, insanlar tarafından iyi kabul edilen şeylerin Allah tarafından da iyi kabul edildiklerini ifade eden hadisten oluşur. İnsan tarafından söze dökülmüş hakiki bir öğretiyi, Kurânî kelimelerle onaylanmış olmalı; insanın geçerli ve akli olarak çözümlediği şey Allah katında da kabuldür. Faydalı ve müsaade edilmiş yeniliğin anlamı da burada yatar.¹¹⁰

Bolulu Mustafa Efendi, Karabaş Velî'nin risalesini Osmanlı Türkçesine tercüme etmiş, herhangi bir özgünlük katmadan yazarın düşüncesinin sentezini oluşturarak onu şerh etmiştir. Kısacası Karabaş Velî, tıpkı Bolulu Mustafa Efendi gibi devranı, daha çok sorun teşkil eden raks kavramıyla yakınlaştırmadan sıkı sıkıya zikre bağlı olarak gösterir.

108 "Razı edici ve razı edilmiş olarak Rabb'ine dön!," Kuran, LXXXIX, 28; "Diriltilecekleri gün, beni utandırma. O gün ki, ne mal, ne de oğullar fayda vermez. Ancak Allah'a sağlam ve temiz kalb getiren (fayda görür)." Kuran, XXVI, 87-89; "İnsana nimet verdiğimiz zaman yüz çevirip yan çizer. Ona bir zarar dokununca umutsuzluğa düşer." Kuran, XVII, 83.

109 II, 115.

110 Kara, Kerim, *Karabaş Velî. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, s. 431-439.

17. yüzyılın sonuyla birlikte sema ve devran çerçevesindeki tartışma canlılığını yitirmiştir. Sufi yazarlar bu adabın gizleri üzerine eğilmeye yine de devam etmişlerse de yazıları ateşli toplumsal karşıtlıklara neden olmamıştır. 18. yüzyılın başlarındaki öncüler arasında sema ve devran üzerine risale yazan ve bazıları Nakşibendi tarikatına mensup çeşitli yazarları burada kısaca zikrederim.¹¹¹ Bunların arasında Saçaklızade Muhammed b. Ebû Bekir el-Maraşî (ö. 1732) *Risale fi'r-raks ve'z-zikr*'i kaleme almıştır. 1702'de Mekke'ye yaptığı hac esnasında tanıştığı Nakşibendilerin Müceddidiye koluna mensup Mehmed Emîn Tokadî (ö. 1745), birkaç yıl sonra Şeyh Yekdâst Ahmed-i Cûryânî'yi ziyaret edecektir. İstanbul'a döndüğünde tarikat yaşamının ve özellikle de Nakşibendi kolunun yayılması için çaba göstermiştir; 1743 yılında Emîr Buharî tekkesinde şeyhlik görevine getirilir.¹¹² Çok sayıda ki eserleri arasında dervişlerin rakısıyla ilgili olan *Siyânet-i dervîşân der bahs-i devran-ı sofîyyân*'ı burada zikrederim.¹¹³ Bu eserin transkripsiyonunu yapan Halil İbrahim Şimşek, 17. yüzyılda devranı konu alan iki Nakşibendî-Müceddidi sufi –Mehmed Emîn Tokadî ve Müstakîmzade Süleyman Sadeddin (ö. 1788)– arasında vuku bulan bir tartışmayı aktarır. Müstakîmzade 1719'da İstanbul'da doğmuş ve Şeyh Muhammed Salih-i Sahvî'yi (ö. 1759) takip ederek Halvetiye tarikatına girmiştir. Ardından Mehmed Emîn Tokadî'yle tanışıp Nakşibendi tarikatına intisap etmiştir; şair ve hattat olan Mehmed Emîn Tokadî aynı zamanda çok sayıda tasavvufî ile ilgili eserler bırakmıştır. Devran ve sema konusunda Müstakîmzade de devran ve sesli zikir lehinde tavır almak gerektiğini anlattığı *Mükulât-ı devriye*'yi kaleme almıştır.

Sema ve sesli zikri icra etmeyen bir tarikata –Nakşibendi tarikatına– mensup olan bu iki yazar kendi nedenlerini sunarak ve diğer tarikatların uyguladıkları farklı adap türlerini savunarak tartışmaya katılmışlardır.¹¹⁴

111 Le Gall, Dina, *A Culture of Sufism. Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany, State University of New York Press, 2005, s. 137-156.

112 Şimşek, Halil İbrahim, *Mehmed Emîn-i Tokadî. Hayatı ve Risaleleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005, s. 13-34.

113 Mehmed Emîn Tokadî, *Siyânet-i dervîşân der bahs-i deverân-ı sofîyyân*, bkz. Şimşek, Halil İbrahim, *Mehmed Emîn-i Tokadî. Hayatı ve Risaleleri*, s. 81-104.

114 Şimşek, Halil İbrahim, "İki Nakşibendî Müceddidinin Deverân Savunması Mehmed Emin-i Tokadî (ö. 1745) ve Müstakîmzade Süleyman Sadeddin (ö. 1788) Örneği," *Tasavvuf*, 10 (2003), n. 4, s. 283-298.

İki Nakşibendinin tavrı bu tür risalelerde artık klasik hale gelmiştir: devranı yasaklayanlar, onu bir oyun ve eğlence veya eleştirilecek bir yenilik olarak kabul edenlerdir. Sesli zikrin icrası lehinde de bazı savlar sunulmuştur. Andığımız iki Nakşibendi tam anlamıyla bir eğlence sayılamayacağı için devranın yasak olmadığını ileri sürerler. Yasaklansa bile, haram kabul edilemez ve onu icra eden günah işlemiş olmaz. Diğer yandan devranın sakıncalı bir yenilik olduğunu söylemek, farklı helallik dereceleri arasındaki bilgisizliği gösterir. Kısacası hukuk ve adab konusunda helal ve haramı birbirinden doğru şekilde ayırt etmek için sağlam bilgilere sahip olmak lazımdır. Tokadî'ye göre devranı icra edenleri kâfırmış gibi sayarak ölüm cezasıyla cezalandırmak haksızlıktır. Bu abartılı ve temelsiz bir yargıdır, çünkü her yenilik kınanamaz.

Hatta bir minarenin ve bir mihrabın yapımı gibi bazı yenilikler gelenek yönündedir ve dolayısıyla da övgüye layıktır. Tokadî'nin bakış açısı çok ilginçtir, çünkü ait olduğu tarikatın kurucusu İslam adaplarına yenilikler dahil edilmesine izin vermemiştir. Oysa Tokadî, Kuran'da *bid'a* kelimesinin bulunmadığını hatırlatır ve bu nedenle de bunun adaplara uygulanamayacağını söyler.

Ait olduğu Nakşibendi geleneğine rağmen Tokadî sesli zikrin sessiz zikirden üstün olduğunu ifade eder. Bunun önemini ve grup içinde geçerliliğini ileri sürerken Allah'ın topluluk içinde onu ananı hatırladığını ve o topluluğun üyelerini daha çok hatırlayacağını söyleyen hadisi kaynak göstermiştir. Aslında Tokadî'ye göre devran ve sesli zikre açıkça itiraz eden ayet yoktur. Dolayısıyla açıkça Kuran'a ters düşmeyen şey de mümin için bir zorunluluk teşkil etmez.

Bu iki Nakşibendi'nin yaklaşımının önemi, yaşam kuralı olarak kendilerinin uygulamadıkları adapları da korumalarında. Kendi aidiyetleri, tarafları sufi ve inananlar olarak ayırmalarına ve meseleye inandıkları gibi cevap getirmelerine engel olmamıştır. Bunları da dış kanıtlar olarak tanımlayabiliriz ve bu nedenle de ikna güçleri daha yüksektir. Bir sufi kendi uyguladığı bir adabın geçerliliğini savunduğunda onun şahitliği ve savları daha az etkileyicidir. Bu özel durumda, getirdikleri kanıtların ve temellendirilmiş akıl yürütmelerinin dışında, bu savlarının geçerliliğini gösterecek bir sonra-

ki adım onların şahitliği olacaktı, çünkü onlar savundukları devranı ve sesli zikri resmi olarak icra etmemekteydiler.

Adaplar meselesine müdahil olan aynı çizgideki bir başka Nakşi yazar, Ankaravî'den (ö. 1631) tam bir asır sonra yaşamış ve büyük ün kazanmış olan Abdülğanî el-Nâblusî'dir (ö. 1731). 1631'de Şam'da doğan Nâblusî 17. yüzyılın sonlarında ve 18. yüzyılın başlarında Suriye'deki dini yaşamın en önemli şahsiyetlerinden biri olmuştur. Nakşibendi ve Kadiriye tarikatlarına mensup olan bu kişi Mevlevî ortamına yabancı değildi, çünkü semazen ayinlerinin savunmasıyla da ilgilenmekteydi. Çok sayıdaki yazılarında imtiyazlı üç kategori vardır: sufilik, şiir ve seyahatnameler. Dolayısıyla eseri kendi döneminin mistiği olan, İstanbul, Lübnan, Mısır, Hicaz ve Trablus gibi memleketlerin keşfine çıkmış bir sufînin ve bir entelektüelin bakış açısı konusunda bilgi hazinesidir. Öğretisi İspanya-Mağrip akımı (Ebu Meydan, İbn Maşîş, Şustarî, Sanûsî) ile İbn Arabî'nin düşüncesini temel alan Fars-Anadolu akımının (Ahvad el-Din Nuri, Mahmut Üsküdârî, Muhammed Birgalî) sentezidir. Bundan dolayı da vahdet-i vücud öğretisi Nâblusî'nin mistik eserini çok etkilemiştir.¹¹⁵ *'Ukûd el-lu'lu'îye fî Tarik el-sâdât el-mevlevîyye* (Mevlevî tarikatı üzerindeki inci gerdanlık) adlı risalesi Mevlevî adabına karşıt savlara bir cevaptır. Nâblusî faydasız bir eğlence olarak değerlendirilse bile böyle bir adabın geçerli olduğunu on bölümde göstermeye çalışmıştır.¹¹⁶

Nâblusî resmi olarak Nakşibendi ve Kadiriye tarikatlarına mensuptu,¹¹⁷ fakat Mevlevîlik gibi başka tarikatlara da yakındı.¹¹⁸ Yukarıda zikrettiğimiz iki yazarda da olduğu gibi bu aidiyet başka bir tarikata özgü olan bir adabın veya ayinin savunusunun geçerliliğini daha ileriki bir dönemde güçlendirecekti. Sonuç olarak başka bir tarikata ait bir sufînin icra etmediği bir şeyi savunması durumunda sunduğu kanıt karşı gelenler için daha zorlayıcıdır.

115 Khalidi, A. S., "Abd al-Ghani B. Ismâ'îl al-Nâbulusî," bkz. *E.I.2*, c. I, 1960, s. 62.

116 Molé, "La Danse extatique," s. 273-274.

117 Sirriyeh, Elizabeth, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus. 'Abd al-Ghani al-Nabulust, 1641-1731*, Londra ve New York, Routledge Curzon, 2005, s. 15-17, 39-56; Alaaddin, Bekri, *Abdalgani an-Nablusî (1143/1731). Oeuvre, vie et doctrine*, Paris, 1985, s. 165-171.

118 Pagani, Samuela, *Il rinnovamento mistico dell'Islam. Un commento di 'Abd al-Gani al-Nabulust a Ahmad Sirhindî*, Napoli, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, 2003, s. 19-25; Molé Nâblusî'nin Mevlevîliğe müntesip olduğunu söyler, bkz. Molé, "La Danse extatique," s. 273.

18. yüzyılda ciddi tartışmalar vuku bulmamıştır. Adapları savunmak için yazarlar kalemi ele almış olsalar da, artık daha belirgin veya en azından şiddetli saldırılara atılmamışlardır.¹¹⁹ Tartışmalar istikrarsızlığın baskın olduğu veya toplumsal kargaşanın mevcut olduğu bir dönemde ortaya çıkar. O dönemde dini adaplar Osmanlı İmparatorluğu'nun maruz kaldığı siyasi çöküşün ve istikrarsızlığın nedenlerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Ferhat Koca, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine ait sufi adaplarıyla ilgili olarak Ömer Ziyaeddin Dağıstanî'nin (ö. 1920) tavrından söz eder.¹²⁰ Kuzey Kafkasya'nın bir köyünde doğan Dağıstanî, Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin hizmetinde İstanbul'da Nakşibendi-Halidiye tarikatına intisap etmiştir. 1919'da Mısır'a yaptığı bir yolculuktan sonra İslam ilimlerindeki uzmanlık alanı olan hadis incelemeleri için medrese müdürlüğü gibi önemli görevlere atandığı İstanbul'a dönmüş ve Süleymaniye Medresesinde görev yapmıştır. Eserlerinin neredeyse hepsi hadis ilmiyle ilgilidir. Bu eğitimden yola çıkarak sufilikle ilgili belli sayıda sorunu çözmeye çalışmıştır.¹²¹ Bu yazar, seleflerine göre daha esnek bir şekilde tekrarlanan bu sorunlara cevap vermiştir. Fetvalarında yasaklama sorununa kesin cevap vermemekle birlikte daha önceki dönemlerde sufilerin savundukları görüşü kabul etmiştir: bu noktadaki yargı, büyük ölçüde zikri, devranı ve semayı icra edenin ruh haline bağlıdır. Bu adapları ibadetin imtiyazlı bir şekli olarak gören kişi için bunlar tamamen helaldir, fakat bunlarda ciddi bir öğretisel sapıklık biçimi görenler için yasaktır. Bu adaptlarda kâmil olanlarla olmayanlar arasındaki farkı göz önünde tutmakla beraber Dağıstanî'ye göre hepsi için kesin bir yargıya var-

119 18. yüzyılda bu konuyla ilgili pek çok risale kaleme alınmıştır: Haydarzade Fevzi Mehmed Kelevî (ö. 1754-1755), *Risale fi faziletü'l-zikir ve devranı'ssufiye*; Muhammed b. Es'ad el-Üsküdarî (ö. 1730-1731) Halvetiye tarikatının devranı üzerine bir risale kaleme almıştır. Birçok eserin yalnızca başlığıyla yazarını bilmekteyiz: İbrahim b. Muhammed en-Niksârî, *Burhanü'l-elhân fi hükmi'l-teğannî ve'd-devran*; İstîbi Mustafa b. Muhammed Dede, *Risale fi cevabı men enkere'd-devran*; Pir Alâüddin, *Risale fi cevazı'r-raks ve'd-devr*, Muhammed b. Ebû Bekr Vefâî, *Risale fi raksı'z-zâkir*; Beşîr Kütahyevî, *Risale-i Devran*; Kalender Efendi, *Risale fi hakkı'd-devran*; Mehmed b. Ömer, *Risale fi memul-i raks ve'd-devran*; Şeyh Sırrî Abdülkâdir el-Kâdirî el-Esrefî, *Risale-i sırı'd-devran*; İsmail Efendi, *Risale fi Tahkiki emri's-sema li'l-mübtedî*; İbrahim Efendi, *Risale-i devran-ı sufiyye*. Bu dökümü elbette ki sürdürebiliriz: Alâeddin Ali b. Muhammed al-Misrî (ö. 1715), *Keşfu'l-gına an vecihi elfaz şühbeti's-sema*; Ebû Said Muhammed b. Mustafa b. Mustafa el-Hadimî (ö. 1752), *Faziletü'l-zikir ve adâbihi*; Gazzizade Abd el-Lâtîf b. Mehmed Es'ad (ö. 1831), *Risale fi Beyanı's-sema mültekatın min l'hyâ'i al-'Ulûm*.

120 Koca, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları," s. 56-59.

121 Binatlı, Yusuf Ziya, "Dağıstanî, Ömer Ziyâeddin," bkz. DİA, c. 8, 1993, s. 406-407.

mak mümkün değildir. Burada kişinin bu ibadet biçimlerine beslediği hislere önemli bir yer tanınmıştır; varılacak yargı zorunlu olarak buna bağlıdır. Bu nedenle Dağıstanı'nın tavrını modern olarak tanımlayabiliriz; çünkü bazı sufilerin ölüm cezasına çarptırılmasına kadar gitmiş bir alanda kişisel görüşe yer tanınmıştır. Adaplara yönelik değerlendirmede görülen bu esnekleşmenin gerçek ve sürdürülebilir cinsten mi, yoksa Osmanlı İmparatorluğu'nun son demlerinde vuku bulan olaylarla mı ilgili olduğunu bilemiyoruz.

17. yüzyılın bu müteakip dönemine dair sunduğumuz bu kısa bakış, sufi adaplarına bağlı hedefleri daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Farklı dönemlerde ve farklı bağlamlarda aynı sorgulamaları incelemek tartışmadaki değişmezleri keşfetmeyi sağlar. Burada aynı zamanda Nakşibendilik gibi Osmanlı İmparatorluğu'na yeni yerleşmiş olan tarikat kollarının Ortodoks-luk tartışmasında olduğu kadar imparatorluğun dini yaşantısının geneli üzerinde de rehber rolünü üstlendiğini fark etmekteyiz.

SAVUNMADAN YORUMA

İsmail Ankaravî'yi sema savunucusu olarak tanımlayabilir ve aynı zamanda onu Mevlevi adabın gelişiminin ortasında konumlandırabiliriz. 17. yüzyılda Mevleviler, üç asırlık bir tarihi geride bırakmışlardı; daha sonraları bazı düzenlemeler yapılmış olsa da, muhtemelen adapları oturmuştu. Ankaravî, Mevlevi geleneğinin geçmişini bildiği gibi diğer sufi geleneklerine ve İslam ilimlerine de hâkimdi. Ankaravî'nin hedefi, kendi tarikatında vuku bulan heterodoks gelişmelerle Kadızadelilerin yürüttükleri şiddetli saldırılara karşı bir dengeyi muhafaza etmektir. Bu çifte eleştiri cephesi, Ankaravî'nin akli bir savunma oluşturmaya yönünde hem entelektüel hem de manevi araçlarını perçinleştirmesini sağlamıştır. Semayı savunmak için risale yazmış tek kişi o değildir, fakat burada bahsettiğimiz kişiler arasında eseri sürekli yayınlanmış ve incelenmiş olan nadir kişilerden biridir. Bu risaleye gösterilen özel ilgi, çağdaşları ve daha sonraki sufiler üzerinde sahip olduğu etkinliği gösterir. Ankaravî'nin *Minhâcü'l-fukarâ*'da sunduğu adaplar arasında semaya büyük bir yer verilmiştir. Mevlevi dervişler için kılavuzun veya yönteminin birinci kısmının son iki bölümü tamamen semaya ayrılmıştır. Mevlevi adaplarıyla ilgili bölümü semayla kapatmak, semayı Mevlevi dervişin manevi eğitiminin

kemali olarak görmenin bir göstergesidir. Bununla birlikte dokuzuncu bölümün başında Ankaravî semanın cehaletin karanlıklarından kalbin neşesine götüren ilahi bir basamak olduğunu söyler.¹²² Risalesi fıkhi bir savunma olsa da, yöntemi adabın yorumunun genelinde ilgi çekici bilgiler sunar. Burada Ankaravî'nin çizdiği çizgiyi takip etmeye çalışacağız. Gerçekten de *Minhâcü'l-fukarâ*'da yazar, savunma risalesini zikreder ve bu adabın helalliğine ilişkin meseleler hakkında daha fazla bilgi edinmek için bu esere gönderme yapar.¹²³

Sünnet savları risalesi

Avrupa dillerine çevrilmemiş olan *Hüccetül-sema* başlıklı risalesinin Latin harfleriyle transkripsiyonu olsun modern Türkçe tercümesi olsun pek çok versiyonu vardır. Bu eser Arapça kaleme alınmış ve muhtemelen semayla ilgilenen daha geniş bir okur kitlesine ulaşmak için yazarı tarafından Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiştir. 19. yüzyılda aynı metin ilgili kitlede belli bir ilgi görmüştür; başında *Minhâcü'l-fukarâ* yer almak üzere iki kere Osmanlı Türkçesi versiyonu yayınlanmıştır. Risale ilkönce Bulak tarafından 1256/1840 yılında, ardından İstanbul Matbaasında Rıza Efendi tarafından 1286/1869'da basılmıştır.

20. yüzyılda risale farklı araştırmacılar tarafından inceleme konusu olmuş ve âlimlerin ilgilerini yeniden çekmiştir. Gerçekten de üç ayrı üniversite çalışması Ankaravî'nin *Risalesi*'nin bir transkripsiyonunu sunmuştur; bunlara ya bir çözümleme ya da sade bir tasvir eşlik etmiştir.¹²⁴ Son olarak da kamuoyunun daha kolay ulaşabileceği *Minhâcü'l-fukarâ*'nın ve *Risale-i hüccetü's-Sema*'nın¹²⁵ sadeleştirilmiş modern Türkçe versiyonunu Saadetin Ekici'ye ve son transkripsiyonunu Safi Arpağuş'a¹²⁶ borçluyuz. Ankaravî'nin

122 Ankaravî, MF 1a, s. 60; Molé, "La Danse extatique," s. 253.

123 Ankaravî, MF 1a, s. 61; Molé, "La Danse extatique," s. 253.

124 Akdoğan, Bayram, *İsmail-i Ankaravî'nin Hüccetü's semâ Adli eserine göre Musiki Anlayışı*, (Yüksek Lisans), Ankara, Ankara Üniversitesi, 1991, s. 92-168; Akdoğan eseri burada takdim etmiştir, a.g.e., s. 170-262; Aytan, Serhan, *İsmail Ankaravî ve Hüccetü's-sema*, Sanatta Yeterlik Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Haziran 1995, transkripsiyonu için bkz. s. 86-114 ve modern Türkçe versiyonu için s. 115-154; Kemiksiz, Mehmet, *Semâ' ve Deverân Risâlesi*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997, s. 31-77, burada Arap harfli metinle, Latin harfli transkripsiyonu yer alır.

125 Ankaravî, MF 2, s. 365-393.

126 Arpağuş, Sâfi, "Hüccetü's-Semâ' XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Müsîki, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dini Tartışmalar ve İsmâîl Ankaravî'nin semâ' müdâfaası," *Marîfe*, 7 (2007), n. 3, s. 3699-399.

eseri tasvir ettiğimiz eserler arasında kuşkusuz en çok incelenen ve aktarılan eserlerden biridir.

Risale-i hüccet'ül-Sema, genel bir girişle başlayıp üç bölümden oluşan kısa bir risaledir. Burada Ankaravî, kalemi eline alma nedenlerini açıklar. Muhtemelen semanın helalliği konusunda yol göstermesi için bazı müritleri istekte bulunmuş olmalıdırlar. Her şeyh, bu tartışmada saldırılara karşı tepki vermekten ve tutumunu belirtmekten gurur duyuyormuştu. Ankaravî, semayı temel adap olarak gören tarikatının varlığını sürdürmesi için vazgeçilmez bir görevi geri çeviremezdi. Yazar, eserine Allah'ın hakikat yolunda ve açıklayacağı sırlarda kendisine rehberlik etmesi için bir yakarıyla başlar. Ardından bu metni yazmasının nedenleri gelir: tarikat mensuplarının bazıları, şeyhlerin aktardığı tarikat hayatının kurucu unsurlarını inkâr edenlere karşı cevaplar istemişlerdir. Bu tür hücumlara karşı etkili bir savunmayla donatılmış olmanın gerekliliği ortadadır. Bu saldırılara karşı Ankaravî, sünnetten ve İslam âlimlerinin eserlerinden gelen kanıtlar sunacağını haber verir. Bunun dışında bu adaplara saldıranlar ve bunların *bid'adan* ibaret olduğunu savunanlar, kendi kanaatleriyle gözleri kör olup gelenekte kök salmış tarikatın doğru yolunu bilmeyen kişilerdir.

Nuri (ö. 907) ve Cüneyd (ö. 910) gibi ilk dönemlere ait önemli sufiler, aynı zamanda Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 996), Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 1111), Ebû el-Necîb el-Sühreverdî (ö. 1168) ve Necmeddin Dâye (ö. 1256) gibi İslam âlimleri sema lehinde ortak bir tutumda bulunmuşlardır. Kaldı ki Ankaravî bu konuda üç tarafın var olduğunu kabul etmiştir. Birincisi semanın helal olduğunu savunurken, diğeri bu adaba karşı hoşgörülü olunması taraftarıydı, üçüncü taraf da yasaklanmasını istemekteydi. Ankaravî adaplara ve Mevlânâ ve halefleri gibi sufilere yaşadıklarına ve adaplarına uymayan bu fikirleri karşılaştırmaya çalışacağını söyler. Demek ki Ankaravî'nin niyeti haleflerinin icra ettikleri adaplara nedenler ve kanıtlar getirmek ve bunların şeriata uygunluğunu göstermekti. Semaya karşı çıkanlar Kuran'da hiçbir ayetin bu adapları açıkça inkâr etmediğini kabul etmek zorundalardı. Buna karşılık aynı adaplara olumlu düşecek pek çok ayet bulunur.

Ankaravî tarikatın bütün üyelerinin okuyup anlayabilmeleri ve doğru yolda hakkaniyetle yol alabilmeleri için risaleyi Osmanlı Türkçesine tercüme etmiştir.¹²⁷

Niyeti çok açık, iyice yapılandırılmış bir savunma programı oluşturmak, gelenekten bihaber olanlara büyük sufiler ve Ankaravî'nin ait olduğu tarikatın üstadları tarafından icra edilen bazı adapların geçerliliğini göstermektir. Bir kez daha tartışma, her iki tarafın da görüşünü teyit etmek için kullanılan hadisler alanında ilerler; bu da aşılması imkânsız bir engeldir ve dolayısıyla da şiddetli saldırıların alanı olmuştur.

Birinci bölüm, dervişe kalbini arındırmadığı sürece semada ve devranda ancak haram adaplar göreceğini hatırlatan bir uyarıyla başlar. Kuşkusuz yasaklanması için fıkıhçılar tarafından bu konuda fetvalar verilmiştir. Ancak bu şekilde tavır alanlar, bu tavırlarının kendilerinin aleyhine döneceğini bilmemekteydiler. Yazar mezhepler arasında, büyük ilahiyatçı Gazâlî'nin de ilham aldığı Şafii mezhebine imtiyaz tanımıştır. Ankaravî, okurlarını, İbn Farîz, Kâşânî, Ebû Tâlib el-Mekki ve elbette Mevlânâ gibi âlimleri takip etmeye teşvik etmiştir, çünkü bu kişiler bu adaplara taraftar-dılar ve bunları hayatlarında icra etmişlerdi.¹²⁸

Ankaravî, ilkönce haram olan devrana –faydasız bir harekete (raks)– izin verenlerin dengeli bir değerlendirme içinde olmadıklarını söyler. Gerçekten de farklı raks şekilleri vardır: koşarken raksa benzeyen hayvanın hareketi, alkol etkisi altındaki kişinin sağa sola hareket etmesi, uyum içinde hareket eden evreninki. Fakat altın buzağının etkisi altında bulunanlar da raks eder. Aynı şekilde Ankaravî, devrana karşıt olanlar hariç, (âşık) sufilerin raksının bir eğlence olarak tanımlandığını asla duymadığını ekler. Mevlevilerde devran bir haz veya bir oyun olarak kabul edilmemiştir. Tam tersine bu Allah'a tapmanın bir şeklidir; onun sayesinde Mevleviler hakikaten bir manevi yükselmeye ulaşırlar. Kökenden ayrılış, acının nedenidir, oysa derviş O'yla birleşme peşindedir.¹²⁹

127 Ankaravî, MF 2, s. 366-367; Ankaravî, RHS2, s. 376.

128 Ankaravî, MF 2, s. 369; Ankaravî, RHS2, s. 377.

129 Ankaravî, MF 2, s. 370-371; Ankaravî, RHS2, s. 378-379.

Ankaravî, eğlence veya faydasız oyun şeklindeki sava karşı Buharî'nin ve Müslim'in aktardığı Hz. Ayşe'nin hadisini devran lehinde bir kanıt olarak sunar. Devranı ve semayı savunan diğer kişiler gibi Ankaravî de, peygamber gerçekten bu adaları yasaklamak isteseydi Habeşistanlının raksına müdahale ederek ve Hz. Ayşe'nin onları seyretmesine engel olarak bunu yapmış olacağını söyler. Ankaravî peygamberin ashabının, örneğin iyi haber aldıklarında fiziksel ifadelerle sevinçlerini ifade ettiklerini söyleyerek akıl yürütmesini sürdürür. Bu durum ashabının ahlakı için ciddi bir sorun teşkil etseydi peygamber bunları da yasaklardı. Gazâlî'nin de söylediği gibi hareketlerle içsel bir sevinci ifade etmeye, sevinme nedeni helalse, izin verilir. Demek ki sevincin nedeni veya nesnesi sufi devranının helalliği açısından önemli bir etkidir. Ankaravî, Sühreverdî'nin *Avarif el-Ma'ârif*'ine gönderme yaptıktan sonra suçlamalara karşı semanın geçerli bir adap olduğunu gösteren nedenleri açıklamaya kararlıdır. Bununla beraber onu icra edenleri buna devam etmeye teşvik eder.¹³⁰ Sufi adaptalarına karşı çıkmalarından dolayı sufilere sözüm ona kâfir suçlamasında bulunmak ve onları ölüm cezasına çarptırmak da haksızlık ve ciddi bir günahıdır. Gerçekten de Mevleviler için sema, Allah'ı anmanın ve vecdin suçlanamaz bir tecellisidir sadece. Manevi hallerin kaynağı ilahi vecd halidir.

Gazâlî'ye göre Ankaravî iki tür vecdi ve dolayısıyla iki tür semayı ayırt eder: aniden ortaya çıkan ve raksta kendini ifade eden vecd ile dervişin gayretiyle meydana gelen vecd hali. Fakat sahih olmadığında vecd zararlı bir yanılsama olabilir. Bu akıl yürütmenin geçerliliğinde gizli olan temel taklittir. Çok güçlü bir şekilde birini veya bir şeyi sevdiğimizde kişi bu şeyin güzelliğinin tahayyülüyle yaşar. Aşk meydana getiren bir şeyin veya birinin güzelliği âşığı kendisini onunla benzer olmaya iter. Allah aşkıyla ilgili olarak yaratıcıyla buluşma arzusu aşk ve taklitte başlar.¹³¹ Bu nedenle her şeyden önce vecde girmeden arınmış bir hale ulaşmış olmak lazımdır. Sufi âlimler, yeni başlayanların Allah'ın etkisi altında olmadıklarında semaya giremeyeceklerini söylemişlerdir. Belli bir kemal derecesine ulaşmış dervişler bu adabı icra ederler ki, müritleri bunları takip etsin ve birbirlerini daha iyi

¹³⁰ Ankaravî, MF 2, s. 372; Ankaravî, RHS2, s. 379.

¹³¹ Ankaravî, MF 2, s. 371-372; Ankaravî, RHS2, s. 379.

tanısınlar. Bununla beraber yakın dönemdeki bazı sufilerin söyledikleri gibi yerine getirilmesi gereken hareketleri göstermek çok da zorunlu değildir. Bu adapların suçlanması hareketin faydasızlığının kanıtı değildir.¹³²

Cüneyd'in anlatısı, hareketin semanın temel bir unsuru olmadığını gösterir: dağlara baktığımızda dağlar kıvıldamaz, ama hareket eden bulutlara baktığımızda bu aynı dağların sürekli hareket içinde olduklarını sanırız. Ankaravî'nin müritlerini gereksiz bir hareketlilik ile derin bir hareket hissi arasındaki farkın bilincine varmaları için bu son derece vurucu bir imgedir. Harekette en yüksek dereceye varan kişi dış hareketliliğinde durmuş gibidir, oysa o kemaldedir.

Raksın bir *bid'a* olduğunu sananlar ve her *bid'a'yı* yasaklamak istedikleri gibi onu yasaklamak isteyenler tarafından bir başka soru daha ortaya atılmıştır. *Avârif el-Ma'ârif* adlı eserinde Sühreverdi'nin aktardığı bir hadis, Cebrail'in okuduğu bir şiiri dinlerken peygamberin kendisinin de vecd haline girdiğini gösterir. Mu'âviye bu vecd sevincinin uygun olup olmadığını sorduğunda Hz. Muhammed, maşukun anıldığı bir yerde hareketsiz kalan kutsanmıştır diyerek cevap vermiştir.¹³³

Ankaravî, Cüneyd'in vecdinin ardından bir Hıristiyan keşişle aralarında geçen sohbetle ilgili İbn Arabî'nin aktardığı bir hikâyeyi zikrettikten sonra –bütün bu tanıklıkların üzerine– semayı müsaade edilmiş olarak kabul etmek gerektiğini söyler. Zaten Şafiiler onu helal kabul etmekte, çünkü onun hakkında mutlak bir yargıya varılamaz. Ve dört mezhepten birinin diğerlerinden farklı bir tavır alması durumunda bu şeyi yasaklamak imkânsızdır. Yargıdaki bu uzlaşmazlık düşünce özgürlüğüne ve hatta başkalarının yasak gördüklerini müsaade edilmiş görmeye götürür.¹³⁴ Sema konusunda sapmış bir yargıya sahip olanlar iyilik yolunu takip etmeyen ve doğru bir bakış açısına sahip olmayan kişilerdir. Hz. Ayşe'nin örneği mesele hakkında farklı bir görüşe sahip olabileceğimizi gösterir. Böylece Ankaravî akıl yürütmesinde tekrar başa dönmüştür. Değerdeki dereceler veya ahlaki olduğu kadar fıkhi yargının önemi çeşitlidir: biricisi peygamberin

¹³² Ankaravî, MF 2, s. 374; Ankaravî, RHS2, s. 381.

¹³³ Ankaravî, MF 2, s. 375-376; Ankaravî, RHS2, s. 382-383.

¹³⁴ Ankaravî, MF 2, s. 377-378; Ankaravî, RHS2, s. 387.

ashabınınkindir, ikincisi imamlarınkindir ve son olarak da üçüncüsü polemikleri sürdüren ve bunun tartışmasına neden olan âlimlerinkidir. Ancak Hz. Muhammed'in ashabı için değerlendirmenin başka bir değeri vardı, tartışmacı vaizlerinkinden çok daha önemli bir değeri bu. Ankaravî, kesin bilgiye sahip olmadan yargıda bulunanların cahilliğini kınayan bir hadisi temel alarak bilgi eksikliği içinde bulunan bu kişilere gösterilen güven konusunda okuru uyarır. Bunun ötesinde analogiyle yargıda bulunulması durumunda bile herkesin kabul ettiği konularda küçük farklılıklar vardır. Ardından Ankaravî, Mevlânâ'nın dervişlere cevap veremeyenlerden kuşkulı olduklarını önerdiği Mesnevi'nin dizelerini aktarır. Raks, Allah'a duyulan tutkulu aşka bağlıdır ve bu hal içinde bulunan insan O'nu diğerlerinden daha iyi tanır. Son olarak bütün insanları günahahtan koruyan Allah'tır.¹³⁵

Semanın helalliğine ayrılmış olan ikinci bölüm, onun geçerliliğini göstermeye yönelik savlar getirir. Ebû talib el-Mekkî'ye göre Ankaravî, peygamberin ashabının sema icra ettiklerini ve dolayısıyla yasaklanmasının mümkün olmadığını söyler. Kuran ayetleri ve analogik savlar semanın aleyhinde değildir. Ardından Gazâlî'nin öğretisini aynen aktaran öğretinin sunumu gelir: sesler ya ahenkli (ölçülü) ya da ahenksizdir. Ölçülü sesler anlaşılır ve anlaşılmayan sesler olarak sınıflanır. Birinci kategoride cansız aletlerin sesleri, sonra canlı sesler, yani insanların ve hayvanların sesleri yer alır. Saz ve vurmali çalgılar haricinde müzik aletlerinin seslerine izin verilir.¹³⁶ İzin verilmeyen aletler kolaylıkla insanı sefahate, hovardalığa ve içki alemine sürükleyebilir; bu nedenle bunlar yasak ve tehlikeli kabul edilirler. Bu akıl yürütme, grup halinde içki kullanımını fazlasıyla hatırlatan topluluk içinde içme –içecek alkollü olmasa bile– yasağını temellendirir. Aynı zamanda Müslümanların gayrimüslimler gibi giyinmeleri de yasaktır; bu noktada bir istisna vardır: gayrimüslim bir ülkede yaşayan Müslümanlar –örneğin Maverâünnehir'de– yerel kıyafetleri giyerler ve âlimler Müslümanın somut hayat koşullarına bağlı olan bu adeti kaldırmamışlardır. Böylece bazı müzik aletleri, örneğin savaş gibi farklı durumlarda amaçlanan hedefe varmaya yardımcı olsalar da, belli bir mecliste sefahata elverişli olabilirler.

¹³⁵ Ankaravî, MF 2, s. 379-380; Ankaravî, RHS2, s. 387-388.

¹³⁶ Ankaravî, MF 2, s. 381-383; Ankaravî, RHS2, s. 388-391.

Mevlevilerin meclisinde dervişler ney, nakkare ve tef kullanırlar. Bu müzik aletleri, sefahat meclislerinde kullanılıyor olsalar bile hiçbir ayetle ve kıyasla yasaklanmamışlar. Aynı şekilde kösnül istekler uyandırmadığı sürece hoş giden bütün seslere müsaade edilir. Ankaravî, yorumlayıcı ahlaken iyi niyetliyse hoş giden bir şiirin dinlenebileceğini savunan Gazâlî'nin akıl yürütmesini tekrar alır. Bunun tersine dinleyiciyi sefahata düşürecek şekilde okunursa, şiir haram olur.¹³⁷

En doğal adetler müziğin insanların tutkuları üzerindeki büyük etkisini açığa çıkarır. Uyuması için veya sakinleşmesi için annenin çocuğuna söylediği ninni müziğin gücünü ve kuvvetini ortaya koyar. Ankaravî semayla her türlü boşluk duygusunun yok olduğunu söyler. Bazıları eksiklik (manque) fikrini ileri sürerek semayla raksı eşanlamı olarak tanımlamışlardır (*raks naks*). Gerçekten de sema icra ederken hiçbir şeyi algılamayan veya hissetmeyen insan eksikliğini (manque) ortaya koyar.¹³⁸ Duygu yokluğu boşluğun kanıtıdır, çünkü hoş bir müzik işitildiğinde acılar bile unutulur. Çocuk ağlamayı bırakır ve deve yakıcı güneşin altında yük taşıdığını unuttur. Semanın antropolojisini yeniden oluşturmak için bu *raks naks* kavramı son derece önemlidir.

Ankaravî müzik (*gına*) gibi işitilen faydasız sözlerin yorumuna döner (Kuran, XXXI, 6). Faydasız konuşmalar müzikle eşleştiriliyorsa, o zaman Kuran'ı tilavetli okumak yasak olurdu ve okuyanı da yoldan çıkartırdı. Ancak bu imkânsızdır, bu nedenle de müziği yasak ilan etmek yanlıştır. Diğer yandan müzik ve şarkıyla insanları doğru yoldan saptırmak eleştirilebilir bir durumdur da. Şarkılarından faydalanıp sefahati teşvik etmek için cariyelerle ilişki günahtır.¹³⁹ Bu değerlendirme Ayşe'nin aktardığı ve semayı yasaklattırmak isteyen herkes tarafından kullanılan bir hadisle teyit edilmiştir. Fakat bu iki durum karşılaştırılamaz: sema, sefahati yaygınlaştırmak için alınıp satılan kölelerin uyguladıkları sefahatin tam zıddıdır.

Ankaravî, İblis'in büyüleyici sesiyle insanları günaha ittiğini söyleyen hadisin yorumunu sorgulamıştır. Fakat burada Ankaravî, İblis'in şarkı-

¹³⁷ Ankaravî, MF 2, s. 384; Ankaravî, RHS2, s. 390-391.

¹³⁸ Ankaravî, MF 2, s. 386; Ankaravî, RHS2, s. 392.

¹³⁹ Ankaravî, MF 2, s. 387; Ankaravî, RHS2, s. 393.

sıyla Hz. Davud'un şarkısının, insanı günaha götüren şarkıyla insanı Allah'ı daha fazla övmeye götüren şarkı arasındaki farkı belirginleştirmiştir. Şeytanın insanı günaha saptırmak için şarkı söylediği düşüncesini temel alarak semayı suçlamak için hadisleri kullananlara Ankaravî dervişin semayı bu söylenenin tam aksi nedenlerle icra ettiğini söyleyerek cevap verir. Suçlayan tarafın kullandığı bir başka şey de av, atların ehlileştirilmesi veya eşiyile oyunun dışında her türlü oyun faaliyetinin kötü olduğunu söyleyen hadistir. Bu hadisi ileri sürenler semayı eğlenceli ve oyun gibi bir faaliyetle eşleştirmektedirler. Oysa açıkça semaya gönderme yapmadığı için bu hadis semanın yasaklanmasının nedeni olarak kullanılamaz.¹⁴⁰

Galata Şeyhi, oyunlara karşı olan hadisin sufi semasını açıkça yasaklamadığı konusunda epey uzunca bir açıklama yapar. Sema bir oyun ve eğlence değildir. Bu adaplara karşı olan hareket, uzun zamandır raksı faydasız oyunlarla eşleştirerek sünnetin kısıtlayıcı bir yorumuna dayanmaktadır. Fakat Ankaravî ne Şafiilerin ne de Gazâlî'nin asla böyle bir benzetme yapmadıklarını söyler. Aksine sema onu icra edeni kötü meşguliyetlerden alıkoyar ve onu Allah'a yönelmeye ve muhteşem ismiyle dolmaya zorlar. Halktan bir insanın ışığını duymamak için İbn Ömer'in durumu da semayı yasaklamak için yeterli bir neden değildir. Gerçekten de İbn Ömer sesleri duymaktan kendini alıkoymalıydı, çünkü Allah'ın isimlerini zikretmekle meşguldü. Mevlevinin kendisi de bazen semadan uzak durur, çünkü o zaten o manevi hale ulaşmıştır.

İsmail Ankaravî semanın avantajlarını izah ederek ve onu icra eden için her şeyi Allah'ın ışığında görme olanağını tasvir ederek bölümü tamamlar. Sema insanın başkaldırısının nedeni değildir, tam aksine kalbinde manevi hali güçlendirmenin bir fırsatıdır. Semaya giren kişi tasvir edemeyeceği türlü haller keşfeder, çünkü vecde ulaşmıştır. Sema vecde girme olanağıdır ve dolayısıyla da başka türlü ulaşamayacağı şeyleri öğrenme imkânıdır.¹⁴¹

Daha kısa olan üçüncü bölüm semada tef çalgısının kullanılması meselesine odaklanır. Yine yazarın kalkış noktası bir hadistir: Peygamber, cariyelerin şarkısını işittiğinde hırkasına sarılarak uzanmıştı. Hz. Ebu Be-

¹⁴⁰ Ankaravî, MF 2, s. 388; Ankaravî, RHS2, s. 394.

¹⁴¹ Ankaravî, MF 2, s. 390; Ankaravî, RHS2, s. 395-396.

kir, peygamberin evinde kötü bir şey olup olmadığını öğrenmek için Hz. Muhammed'in yanına gitmiş. Hz. Muhammed bu günün onların bayramı olduğunu söylemiş. Dolayısıyla da sema helaldir. Suçlamada bulunan taraf için ise yalnızca savaşlara eşlik eden müzik ve kahramanlık övgüleri helaldir ve dolayısıyla insanların hazlarını artıran müzikler yasaktır. Aynı hadisin bir başka versiyonuna göre köleler tef çalmaktaydılar ve bazıları onların köle olmalarından dolayı bunun yasak olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte doğru yolda bulunanlar ve sufiler için bu yasak geçerli değildir. Ancak burada Ankaravî, bu hadisi tef kullanımının helal olduğunu savunmak için kullanmış görünüyor. Madem ki köleler tef çalmışlar ve madem ki peygamber bu günü bayram ilan etmiş, dervişler de tefin sesini büyük sevinç anlarında kullanabilirler. Hz. Muhammed bayram günlerini diğer günlerden ayırt ettiğine göre tefin sesi bu günleri belirtmek için bir ölçüt olmuştur. Sema sevinç ve mutluluk anlarını çoğaltır. Fakat bayram kutlamalarına eşlik eden sema yalnızca bunun dıştan görünümüdür. Raks görünmeyen sırların bilgisini açar, çünkü semaya giren kişi için her şey bir tapma fırsatı olmuştur. Böylece müzik aletlerinden (ney, davul, kemençe) yükselen musiki bir tapma ve kutsama unsuru olarak eklenenmiştir. Müziğin Allah'ı yücelttiğini hissetmeyenler, onun değerini inkâr etmekten ve haram yönünü ilan etmekten başka bir şey yapmazlar.¹⁴²

Bir savunma risalesi olmasına rağmen *Hüccet'ül-sema*, okuru sema hakkında düşünce derinliklerine açar. Ankaravî bazı fıkıhçıların yanlış yorumlarını bulmak için hadisleri yorumlamıştır, fakat bunu manevî bir temele dayanarak yapar. Sufî bu risaleyi okuduğunda sahte âlimlerin saldırılarına karşı koymak için fıkhi temeller ve aynı zamanda bu adaba sağlam bir temel sunabilecek teolojik fikir yürütmeler bulur. Ankaravî'nin derin zekâsı bu risalenin başarısıdır.

Bir sembolün kudreti

Tam olarak bu şekilde tanımlamak mümkün olmasa da *Hüccet'ül-sema*, yıkan bölünken (*pars destruens*), *Minhâcü'l-fukarâ* da inşa eden bölüm olarak (*pars construens*) semanın sırlarında manevî geçitler oluşturur. Hem

142 Ankaravî, MF 2, s. 391-396; Ankaravî, RHS2, s. 396-398.

kılavuz, hem yöntem hem de risale olan eserin geri kalan kısmında olduğu gibi burada da yazar okurunu bu adaptaların anlamını keşfe ve mümkün en büyük manevi faydayı elde etmeye yönlendirir. Kuşkusuz sema saldırı altındaydı, fakat Ankaravî, başka yazarların yaptığı gibi yalnızca saldırılara cevap vermekle kalamazdı. Böyle davranmak, semanın adabını oturtmak için kâfi değildi. Mevlevî semanın temellerini tekkelerin dışında kopan şiddetli eleştiri fırtınalarını göz ardı ederek atmak gerekmekteydi. Bu adabın zaman içinde devam edebilmesi için dervişlerin eğitilmeleri şarttı. Ankaravî semanın helallliği konusunda derinleşmek isteyen okuru savunmayla ilgili risalesine yönelttiğinde bunu açıkça söylemiştir. *Minhâcü'l-fukarâ*'nın dokuzuncu ve onuncu bölümleri Ankaravî'nin eserinde meselenin çekirdeğini oluşturur.

KUTSAL KOREOGRAFİ

Ankaravî'nin döneminde sema birkaç değişiklikte birlikte sonraki asırlarda tasvir edilen unsurların aynılarını içerir.¹⁴³ *Minhâcü'l-fukarâ*'nın yazarı, derin bir metafizik ve manevî yorumun eşliğinde daha ziyade genel yapıyı vermeye özen göstermiştir. Kuşkusuz ayinle ilgili bazı detaylar Ankaravî'nin eserinde mevcuttular, fakat bunlar temel olan şeyler değildiler. Şeyh İsmail, gelecek nesillerin sufi raksını, ayinden mümkün olduğunca çok faydalanabilecekleri şekilde iyice anlamaları için müritlerini eğitme-ye büyük bir özen göstermiştir.

Gölpınarlı, Mevlevî ayinin gelişmesinin 18. yüzyılda İtrî'nin *Na't*'ının girişiyle, yani Ankaravî'nin bıraktığı izden kısa bir süre sonra son bulduğunu düşünüyordu. Ondan sonra kaynaklarda herhangi bir temel gelişme aktarılmadığı gibi belirtilmemiştir de. 16. yüzyıldan itibaren “dönen” adıyla anılmaya başlanılan dervişlerin bu raksının güzelliği karşısında hayran kalan Batılı seyyahların hikâyelerine sahibiz. Bu hikâyeler biraz yeter-

143 “Günümüzde adlandırıldığı şekilde mukâbele âyini, bir devr-i veledi ve dört selâmdan ya da bölümünden oluşur. Ney taksiminden sonra peşrevin başlaması ile Şeyh ve semâzenler, mukâbele meydanında sağdan sola doğru dairevi bir yürüyüşe başlarlar. Meydanı üç kez dolaşmaktan ibâret olan bu yürüyüşe “devr-i veledi” denir. Daha sonra dört bölüm / devir / selâmdan meydana gelen semâ devrânına geçilir. İsmail Ankaravî, dört bölümün ayıncısı olan semâzenlerin durduğu ve baş kestiği üç bölüm ya da devrin nihayetindeki üç selâmı itibara aldığı için mukâbeleyi üç devir ya da selâm şeklinde tahlil etmiştir.” Ceyhan, Semih, “Bir Mukâbele Üç Devir: Mevlevî Yolu. İsmail Ankaravî'ye Göre Mevlevî Mukâbelesindeki Tasavvufî Remizler,” s. 34.

sizdir, çünkü dıştan bir bakış açısının ifadesidirler. Daha ayrıntılı tasvirler, çok daha ileri bir tarihte başlayacaktı.

Ankaravî'nin vefatından birkaç yıl sonra, 1665'te, Fransız seyyah Thévenot, Mevlevî seansını ayrıntılı bir şekilde tasvir etmiştir. Dervişlerin metinleriyle elde ettiğimiz incelenen dönemdeki semanın gelişme durumuyla ilgili sonuçları teyit etmek için bu tanıklık önemlidir.

Baron de Thévenot izlediklerini şöyle aktarır:

Dervişler cemaat halinde yaşarlar ve tıpkı bizdeki din adamları gibi üst makamları vardır; çok sade giyinirler ve başlarına beyaz keçeden bir takke takarlar; bu takke biraz bizim gecelik takkelerimizi andırır. Bu dervişler her salı ve cuma seyri güzel bir raks yaparlar [sema]. Sema yapacakları günler, aynı zamanda mescit olarak kullandıkları geniş bir salonda toplanırlar; bu mekânın ortası kare biçiminde bir parmaklıkla çevrilmiştir; böylece dışarıdan gelenler için de parmaklığın etrafında boş bir alan bırakılmış olur. Mihrap bu ortadaki parmaklıklı bölümdedir, ayrıca da bir basamak üzerinde bitleştirilmiş duvarın iki minber bulunur; bunlardan birine sırtını kibleye dönen şeyh, şeyhin sağ tarafındaki diğerine ise onun yardımcısı yerleşir; onların karşı tarafında, parmaklığın dışında kalan bölümde bir yükselti bulunur; bunun üzerine ney ve kudüm çalan birçok derviş yerleşir; öteki dervişler parmaklığın içindedir. Ben, müzisyenleri tanıyan bir Fransızla birlikte gittiğim için, onların bulunduğu yüksek yere yerleştim. Hep bir ağızdan birkaç ilahî okudular, sonra şeyh biraz Kuran okuyup Türkçe mealini açıkladı, daha sonra yardımcısı Kuran'dan Arapça birkaç ayet okudu; şeyh de tema olarak bu ayetleri işleyen Türkçe bir konuşma yaptı. Vaazını bitirince minberden indi ve peşinde yardımcısıyla öteki dervişler olduğu halde salonu iki kez tavaf etti; bu arada müzisyenlerden biri de çok hoş bir sesle Kuran'dan bazı ayetler okuyordu. Sonra tüm müzik aletlerinin kullanıldığı küçük bir konser verildi ve bu arada dervişler semaya durdular. Birbiri peşisıra şeyhin önünden geçtiler, onu çok mütevazı bir tavırla selamladılar, sonra balenin ilk adımı gibi bir sıçrayış yapıp oldukları yerde yalına-

yak dönmeye başladılar. Sabit tuttıkları sol ayak eksen görevi görüyor, onu hiç yerden kaldırmıyorlar; ama büyük bir hüner sergileyerek yaptıkları dönüşler için diğer ayaklarını kullanıyorlar; seyredenler bakmaktan usansa bile onlar dönmekten bıkmıyorlar, çoğu yaşlıydı ve bol cübbeler giymişlerdi. Bu dönüş hareketi ney ve kudüm eşliğinde yapılır. Bu raks sırasında yardımcısıyla birlikte minberlerinin dibine oturan şeyh, dervişler durduktan sonra ayağa kalktı, sonra iki adım atıp mihrabın önünde eğildi ve eğilen dervişler onun önünden geçtiler, onu hürmetle selamladılar ve yeniden dönmeye başladılar. Bu böylece dört kez tekrarlandı, sonuncusu da diğerlerinden daha uzun sürdü. Rüzgâr alan değirmen kanatları gibi ve ölçüyü hep koruyarak dönüyorlar; kolları iki yana açılıyor ve zaman zaman gözleri kapalı oluyor; peşpeşe giderken çok yakın dursalar bile birbirlerine asla değmiyor ve parmaklığın önünden hep dönerek geçip müzik sona erince bulundukları yerde ansızın duruveriyorlar; sanki yerlerinden hiç kıpırdamamış gibi sendelemiyorlar bile. Bu raksın yaratıcısı Hazreti Mevlana diye bir dervişmiş; Türkler onu evliya sayarlar. Dervişler ve tarikat ehli, genelde çok ikiyüzlüdür, çünkü kendilerini her şeyleriyle Allah'ı keşfe ve temaşaya adanmış şahıslar gibi yuttururlar; oysa ki istisnasız hepsi günaha batmıştır.¹⁴⁴

Jean de Thévenot, Ankaravî'nin sembolik bir şekilde açıkladığını büyük ayrıntılarla teyit etmekte. Seyyah, raksın sembolizminden çok icra edilme şekline ilgi göstermiştir.

18. yüzyılda doğu seyyahlarından Corneille Le Bruyn'in tanıklığı ve tasviri o dönemde sufilerin durumu hakkında¹⁴⁵ olduğu kadar 17. yüzyılda

144 Thévenot, Jean (de) *Thévenot Seyahatnamesi*, çev. Ali Berkay, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 102-103.

145 Corneille Le Bruyn'in tarikatlarla ilgili değerlendirmesi olumsuz yöndedir: "Türklerde de çeşitli ruhban tarikatları vardır, fakat birçoğu sapkın ve imansız insanlardır. (a) Dervişler en uysal ve dürüst insanlar olarak bilinirler. Sade kıyafetlerle dolaşırlar, başlarında iri ve yüksek bir başlıkları vardır; bir çeşit manastır hayatı yaşarlar ve aziz olarak bilinirler: fakat gerçeği söylemek gerekirse bunlar kötü ruhlular, riyakâr kişiler ve pek çoğu ayaşlılar ve usanmaz bütün içicileridirler." Le Bruyn, Corneille, *Voyage au Levant, c'est-à-dire dans les principaux endroits de l'Asie Mineure, dans les îles de Chio, Rhodes et Chypre*, c. I, Paris, 1725, s. 389-392.

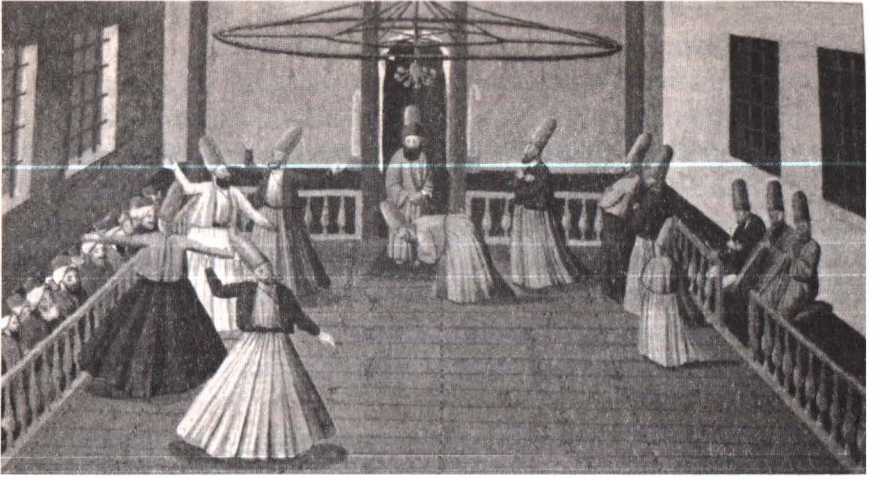
Mevlevi raksının durumu hakkında da değerli bilgiler sunar. Epey ayrıntılı şekilde ana evleri Konya’da (“Cogni”) bulunan dervişlerin yaşam tarzlarını tasvir ettikten sonra sema seansını şöyle tasvir eder:

Salı ve Cuma günleri Başkanın vaazına katılıp ardından epey bir eğilerek onu selamladıktan sonra bir flütün sesiyle dönmeye başlıyorlar, bu müzik aletinin çalmayı bırakmasıyla şaşırtıcı bir şekilde aniden duruyorlar. Dönme şekilleri inanılmaz ahenklidir. Bu ayın, kurucusu Mevlana’nın hiç yemeden içmeden on beş gün boyunca döndükten sonra vahiyler aldığı bir vecde düşmeyi aktaran bir gele-neği temel alır.¹⁴⁶

Ayının icra şekliyle ilgili gerçek tasvirler için 19. ve özellikle de 20. yüzyılı beklemek gerekecekti. Burada tekrarlamakta fayda var, bu tasvirler, Mevlevi semanın cumhuriyetin henüz yeni ilan edildiği Türkiye’de resmi olarak yasaklandığı bir dönemde yapılmıştır. Aslında mukabele tasvirleri Mevlevilerle ilgili literatürde yeni bir olgudur.¹⁴⁷ Bu tasvir etme ve Mevlevi sema geleneğinin muhafaza edilme ihtiyacının uyanışı gerçek gelenekle bağı konusunda çok şey anlatır. Kuşkusuz Ankaravî’nin doğal olarak icra edilen bir ayini en ufak ayrıntılarına kadar tasvir etmesine gerek yoktu. Bir ayini tasvir etme ihtiyacı, bu süreklilik güvenilir bir aktarımın eksikliğinden dolayı kaybolmaya başladığında ortaya çıkar. Bu tasvirler, tanıklıktan çok geleneğin muhafazası arzusudur ve Türkiye’de de temsillerin, folklor veya kültürel miras kisvesi altında çoğalmaya başladığı dönemde ortaya çıkmışlardır. Bazı tanıklıklara göre 1953’te ve daha öncesinde de sema gösterileri yapılmak istenmişti. 1954’ten itibaren tarikatın kurucusunun ölüm yıldö-

146 Le Bruyn, Corneille, *Voyage au Levant, c’est-à-dire dans les principaux endroits de l’Asie Mineure, dans les îles de Chio, Rhodes et Chypre*, c. I, Paris, 1725, s. 391.

147 Gölpinarlı, *Mevlevî âdâb*, s. 52-118; Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra*, s. 367-389; Cumhur, Memduh, “Mevlevî mukabelesi ve musikisi,” *Hareket*, IX (1974), n. 97, s. 60-64; Kayaoglu, İsmet, “Sema’nın Menşei Hakkında Birkaç Söz,” bkz. g. *Millî Mevlânâ Kongresi, (Tebliğler)*, 15-16 Aralık 1997, Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1998, s. 85-92; İnancı, Ömer Tuğrul, “Mevlevî Musikisi ve Sema,” bkz. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı’nın Ortak Yayını, c. 5, 1994, s. 420-422; Duru, Muhittin Celâl, *Tarihi simalarından: Mevlevî*, İstanbul, Kader Basımevi, 1952, X. Bölümün tamamı sema ayinine ayrılmıştır, s. 182-201.



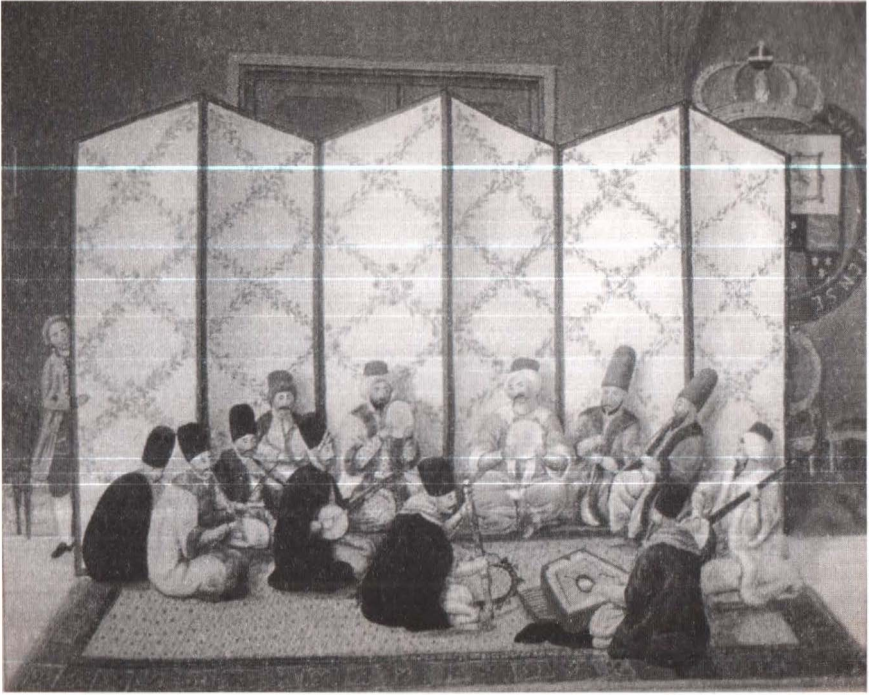
Resim 10. Sema eden dervişler. Kral Stanislas August Paniotavski Koleksiyonu Varsovia Üniversitesi

nümü için 10-17 Aralık tarihleri arasında ayinler sergilenmiş ve dolayısıyla Mevlevi raksını seyretme fırsatı olmuştur. Konya'da 1979'da bir sinema salonunda halka açık bir sema gösterisi yapılmıştır. Diğer yandan biraz folklorik olsa da bu sufi raksı antropologların yürüttükleri araştırmalara gitgide daha çok konu olmuştur. Bunlar bu olaya manevi bir aktarımın sahilliğinin tarihi açısından değil de dinsel olgular açısından eğilmişlerdir.¹⁴⁸

Bu yazarların bir kısmı, muhtemelen tekkelerin ve tarikatların kapatılmasından (1925) önceki eski geleneği bilmekteydiler. Ayini ayrıntılı bir şekilde tasvir etmiş, özellikle ayinin akışına özel bir dikkat göstermişlerdi, fakat bunun mistik yorumuyla çok az ilgilenmişlerdi. Burada geleneğin aktarımından ziyade korunması kaygısı ön plandadır.

Ankaravi döneminde gelenek hâlâ çok canlıydı ve dervişlerin ayrıntılı tasvirlerle başvurmalarına ihtiyaç yoktu, bu tasvir işi daha ziyade seyyahlara düşmekteydi. Mevleviler bu adaları belirtmeye veya tasvir etmeye hiç

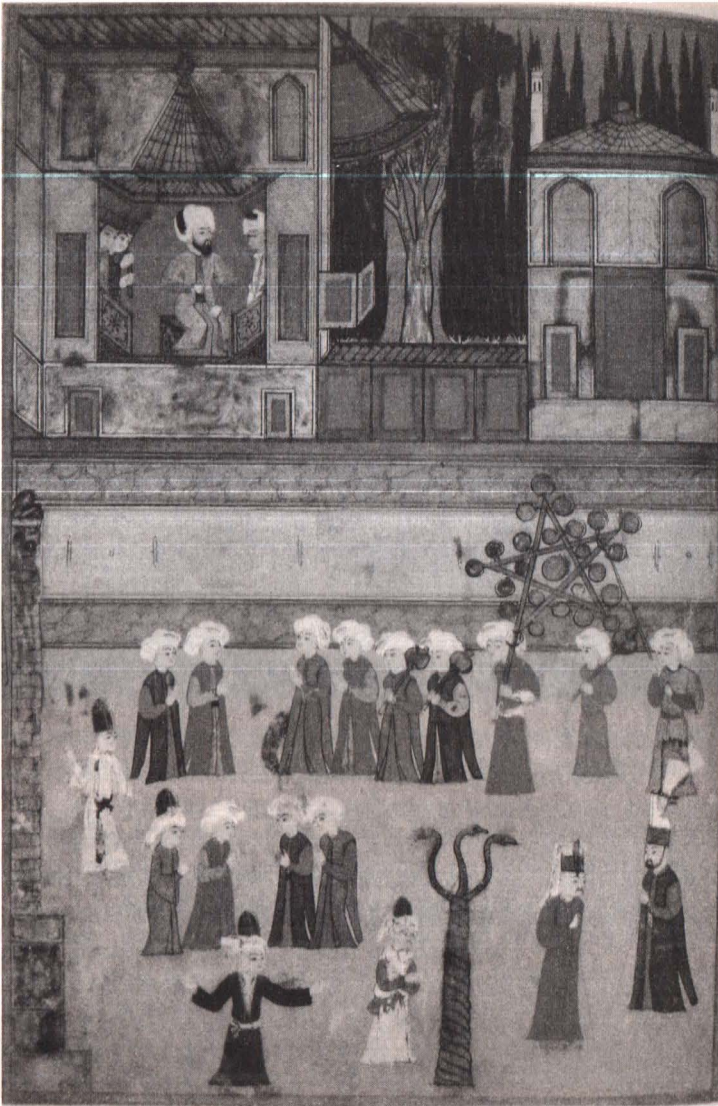
¹⁴⁸ Nikolaisen, Bente, "Embedded motion. Sacred travel among Mevlevi dervishes," bkz. *Reframing Pilgrimage. Cultures in motion*, Simon Coleman ve John Eade (ed.), Londra ve New York, Routledge, 2004, s. 91-104.



Resim 11. İstanbul İngiltere Sarayında verilen fasıl, 22 Şubat 1779. Polonya Kral Hazretlerinin Yaveri Binbaşı d'Otée'nin resmi. Kral Stanislas August Paniotavski Koleksiyonu Varsoviya Üniversitesi

ihtiyaç duymamışlardır. Ankaravî ayinin seyri konusuyla vakit kaybetmemiş, bunun yerine teolojik ve manevî derinleşmeye yoğunlaşmayı tercih etmiştir. Ona göre sema her şeyden önce mistik bir adaptır.

Mevleviliğin temel taşı olan Mevlevi sema tarihsel, dinsel, mistik ve antropolojik yaklaşımlar gibi çok farklı yaklaşımlara göre ele alınabilen imtiyazlı bir araştırma konusudur. Elbette bu farklı yaklaşımlar birbirlerini dışlayamaz; ne kadar farklı olsalar da bunların kalkış noktaları dervişlerin kendi tecrübeleri hakkında söyledikleri ve tasvir ettikleridir. Bununla birlikte Ankaravî'nin antropolojik açıdan okunabilen açıklamalı tanıklığı ise geleneğe ve Mevlevilerin yorumlarına sadık kalmayı sağlar.



Resim 12. Minyatür. Aralarında Mevlevi ve Kalenderilerin de bulunduğu farklı derviş grupların buluşması.



Resim 13. Minyatürden bir ayrıntı. Bir Mevlevi ve bir Kalenderi.

BİR AYININ ANTROPOLOJİSİ

Sufi adabları ve özellikle de sema, sufi ayininin antropolojik çözümlemesi için önemli temel bilgiler sunar. Farklı dönemlerde ve özellikle de Osmanlı İslam tarihinde kökten bir değişimin başlangıcını simgeleyen 17. yüzyılda sema ve devran, fıkıhçılar için çok ciddi bir sakınca olarak algılanmıştır. İmparatorluğun kuruluş döneminde kıymetli bir müttefik olan Sufilik, Osmanlı iktidarıyla bağlarının yavaş yavaş gevşediğine tanık olmuştur; iktidar ise bir yandan resmî bileşeninin –ilmiye ve vaizleri– diğer yandan da tarikat bileşeninin gittikçe büyüyen gücünden endişe duyuyordu. Siyasi iktidar böylece din adamlarından uzaklaşmaya başlamıştı. 16. yüzyıla kadar ve 17. yüzyıl boyunca tarikat üyeleri resmî din hiyerarşisinin bir parçasıydılar ve fıkıhçılar da sufi bir eğitimden yararlanmışlardı. Bununla beraber 16. yüzyıldan itibaren tarikatlarla resmî İslam arasındaki bölünme gitgide daha belirgin hale gelmişti. Siyasi ve toplumsal nedenler, özellikle de imparatorluğun çöküşünün başlaması, ekonomik ve parasal krizler, bunlardan ortaya çıkan halk ayaklanmaları dinsel zihniyetteki bu değişimi tetikleyen etkenlerdi. 16. yüzyılın vakanüvisleri hem siyasi hem içtimai kökleri olan bu dengesizliklerden dolayı dinin bozulduğu kanaatindeydiler. Bu istikrarsızlık, tarihsel temsilde iki karşıt tarafı ve dolayısıyla iki farklı manevi İslam yaşam algısını karşı karşıya getiren tartışmalara neden olmuştur.

Tartışmalar ve sufi adablarına karşı sergilenen tavırların sertleşmesi bazı doktriner ve özellikle de antropolojik noktalara yönelikti. Sufilerin maruz kaldıkları saldırılar yeni değildi ve İbn Teymiyye'nin (ö. 1328) düşüncesine dayanan bir İslam yorumunu Ebussuud Efendi (ö. 1574) ile Birgivi (ö. 1573) okumasıyla temel almaktaydı.

Vaizlerin karşı çıktıkları farklı adaplardan bazıları Babî'î'nin kınamasına daha fazla maruz kalmıştı, sema da bunlardan ilkiydi.

Vaizler saf bir teolojinin ve İslam ibadetlerinin aktarımına engel olduklarını düşündükleri için sufi adaplara karşı çıkmaktaydılar. Bu durumda doğru davranış sistemi (*orthopraxie*) Ortodoksluğun vazgeçilmez

bir unsuru haline gelmişti. Vaizlerin sufilere yönelik meydan okumaları hem adap düzeyinde hem de öğreti düzlemindeydi.¹ Bu ihtilafın tarihi, Ortodoks İslama karşıt bir güç olarak sufilğin etrafında daha önce vuku bulmuş tartışmaların basit bir tekrarından öte bir anlamı olduğunu gösterir. Bu karşıtlık Babîîli'yi sufi adaplarına karşı önlemler almaya itmiştir. Devletin 1666 yılında semanın icrasını yasaklaması bir dönüm noktasıdır ve imparatorluğun dini gelişmesinde artık dönüşü olmayan bir noktaya geldiğini gösterir. Sufilik tarihinde ilk gibi görünen bu karar, ihtilafın altında gizlenmiş başka bir gayeyi ifade etmekteydi. Bu eleştiriler, saldırılar ve suçlamalar bizi fıkıhçıların sundukları nedenlerin ötesinde nedenler aramaya itiyor. Başka adaplar gibi sema, İslamda ıslahat yapılması gerektiğini savunan İslam âlimleri ve vaizler tarafından algılandığı şekliyle İslam öğreti sistemini yıkabilecek bir potansiyele sahipti. Ankaravî'nin çözümlemesi, semada gizli bulunan bu doktriner ve antropolojik mirası açığa çıkarır.

1 Bernard Lewis şöyle der: *"the very idea of orthodoxy and heterodoxy is a quite specifically Christian notion. It has little or no relevance to the history of Islam, where there are no synods, or councils to define orthodoxy and therefore none to define and condemn departures from orthodoxy, which we normally designate by such terms as heterodoxy and heresy,"* [Ortodoksluk ve heterodoksluğun bir Hristiyan kavramı olduğu besbellidir. İslamiyet tarihiyle bir bağlantısı yoktur, ya da pek az vardır. İslamiyette ortodoksluğu tanımlayacak sinod ya da konsil yoktur, dolayısıyla genel olarak heterodoksluk ya da sapkınlık dediğimiz sapmaları tanımlayacak ve lanetleyecek bir kurumu da yoktur.], Lewis, Bernard, *"The Shi'a in Islamic History,"* bkz. *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Martin Kramer (ed.), Boulder (Colorado) Westview Press/Londres, Mansell Publishing, 1987, s. 21-30; s. 21. *"For Christianity, the appropriate question is 'What do Christians believe?' In contrast, for Islam (as for Judaism), the correct question is 'What do Muslims do?' Whereas in Christianity, theology was the 'queen of the sciences,' in Islam, as in Judaism, law enjoyed pride of place, for 'to accept' or conform to the laws of God is islam, which means to surrender to God's law,"* [Hristiyanlıkta uygun soru şudur: "Hristiyanlar neye inanır?" Oysa İslamiyette (ve Musevilikte) doğru soru şudur: "Müslüman ne yapar?" Hristiyanlıkta dinbilim "bilimlerin kraliçesidir." İslamiyette ise, Musevilikte olduğu gibi, hukuk en baştadır, çünkü İslamiyet Allah'ın yasalarını "kabul etmek" ya da bu yasalara uymaktır; İslamiyet Allah'ın yasalarına boyun eğmek demektir.] Esposito, John L., *Islam: the straight path*, Oxford, Oxford University Press, 1988, s. 68. *"Thus, the term 'orthodoxy' may apply as aptly to Islam as to Christianity, for both religions are fundamentally concerned with belief. Moreover, the special place of law in Islam as opposed to Christianity is not accurately reflected in the term 'orthopraxis,'"* [Dolayısıyla, 'ortodoksluk' Hristiyanlık kadar İslamiyete de uyan bir terimdir, çünkü her iki din de temelde inanca dayanır. Üstelik, Hristiyanlığın tersine hukukun İslamiyetteki özel yeri 'orthopraxis' (doğru davranışın iman kadar önemli olduğu inancı) teriminde tam anlamıyla yansımaz.] Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy. Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1988, s. 48. Demek ki farkı, İslamda yasanın oynadığı farklı rollerde aramak gerekir.

İsmail Rüsûhi 17. yüzyıl bağlamında bir mistik “kutup”tur ve bu anlamda sufi antropolojiyi çözümlememiz için çok kıymetli bilgiler sunar. *Minhâcü'l-fukarâ*'nın çözümlemesinde ortaya çıktığı şekliyle antropolojik yapı bu tezi teyit eder.

Sema Mevlevilikteki maneviyatın doruk noktasını temsil eder, çünkü Mevlânâ onun “ruhun gıdası” olduğunu söylemiştir.² Bütün adaplar arasında bu adap Ankaravî'nin ve dönemin Mevlevi öğretilerinin antropolojik arka planını daha rahat ortaya çıkarabilir. Ankaravî saldırılara karşılık vermek için kaleme sarıldığında bile inancının sağlamlılığını gösteren bir dengeyi korumuştur. Vaizlerin ve âlimlerin saldırıları hiçbir zaman doğrudan Ankaravî'yi hedef almamıştır. Polemiklerin tam ortasında Galata şeyhi tartışmaya sebebiyet vermeyecek bir şekilde *Risale-i hüccet'ül-sema*'sıyla konuya ilişkin tartışmalara cevap verir, bu da onun konuya tek dolaysız müdahalesidir. Eserlerini tarikatının üyelerini eğitime niyetiyle kaleme almıştır. Her bir yazısı eğitimci niyetinin özel bir yönünü açığa çıkarır. Dolayısıyla semanın yorumuyla ilgili olarak elimizde bulunan şey, uzun bir uygulamanın ve derin bir fikir yürütmeye aydınlanmış bir eğitimin sonucu olarak kabul edilmelidir. Ankaravî sufi adaplarına saldıranlara karşı, bu savunma risalesinin dışında, polemikçi veya savunmacı bir yöntem kullanmamıştır. Onun amacı daha ziyade adapları Kuran ve özellikle sünnetin temellerine dayandırmaktır.

Teorik temeller

Ankaravî'ye göre semanın teorik temelleri peygamberin sünneti üzerine kuruludur. İlk olarak, eğer Kuran bu adaba atıfta bulunuyorsa sema helal olarak kabul edilebilir. Ardından Sünnet, Kur'anı teyit etmek veya anlamı kapalı kalmış olabilecek bazı noktaları aydınlatmak için veya Kuran ahlaki bir meseleye atıfta bulunmuyorsa onu açıklamak için müdahale eder. Yine de çok sayıda ahlaki tartışma peygamber sünnetinin aktardığı olayları temel almıştır. Semayla ilgili olan tartışma da bunun bir örneğidir. Ankaravî'nin semanın meşru geçerliliğini oturtabileceği Kuran ayetleri

² Mesnevi, IV, 742.

çok sayıda değildi. Bununla beraber o düşüncesinin iki temel kaynağı olan Kuran ve sünnetle sınırlı kalmamış, sufi geleneğine ve bir şekilde sufiliğin hem sistematik (Ebû Talib el-Mekki, Ebû Hamid el-Gazzâlî, Kâşânî) hem deneysel (Sühreverdi, Mevlânâ, İbn Fâriz, Necmeddin Dâya) geleneğine sürekli atıfta bulunmuştur.

Yine de Ankaravî –teleolojik kaynak olarak klasik bir sınıflandırma-sını sunduğu– icma'yı temel alır. İcma'nın üç derecesinin anlamı da onu teyit eder:

Evvelâ icmâ-i sahâbdır. Ondan sonra gelen ümmetin küberâsının icmâıdır ki, ol meselede sahâbenin ihtilâfı rivâyet olunmamış ola. İcmâ-i sahâbe eğer tevâtürle sâbit olduysa nass-ı şerîf ve haber-i sahîh menzilesindedir, câhıdı ikfâr olunur. İkinci icmâ' haber-i meşhûre menzilesindedir, câhıdı tadrîl olunur. Ve üçüncü icmâ' muhtelifün fihdir, câhıdı ikfâr ve tadrîl olunmaz ve bu fiil-i meşhur ol zamanda küfür olur ki, onun üzerine icmâ'-i sahâbe olaydı; zira sahâbenin icmâ'ı, icmâ'-ı kat'îdir. Eğer onların icmâ'ı tevâtürle sâbit olduysa ne halle sahâbenin icmâ'ı oldu. Belki aslâ icmâ' bunun üzerine yoktur. Ve şol kimse ki, icmâ' iddia eder, bühtân-ı azîm eder. Ve kaçan icmâ'-ı sahâbe zikr olursa kat'î olmaz. Mâdem ki, ol icmâ' tevâtürle sâbit olmaya, eğer şöhetle veyâ âhad-ı ümmetle sâbit olursa câhıdı kâfir olmaz. İlm-i usûlde böyledir³

Bu alıntı, Ankaravî için en önemli şeyin Peygamberin Sünneti olduğunu ve bu Sünnete ters düşmedikleri sürece sufi gelenekleri dini

3 Ankaravî, RHS2, s. 387; Ankaravî, RHS, s. 14-15. "İcma'nın birinci mertebesi *icma'-i sahabedir*. Ardından problemli noktalarda aşıpla görüş ayrılığında bulunmayanların *amentü icma'sı* gelir. Eğer *icma'-i sahabe* herkes tarafından biliniyorsa, o zaman yüce Kuran ayetinde ve anlatıda yer alır. Bir kişi onu reddederse o zaman o kişi kâfir kabul edilecektir. İkinci *icma'* [türünü] herkes bilir. Onu reddeden kâfir olarak kabul edilir. Üçüncü *icma'* türü tartışmalı (*muhtelifün fih*) olandır ve bu *icma'nın* tersini söyleyen kâfir veya münafık olmaz. Fakat eskiden bunu yapmak küfür olarak kabul ediliyordu çünkü o ashabin *icma'sını* temel alıyordu ve ashabin *icma'sı* mutlaklıktır. Onların *icma'sı* herkes tarafından biliniyor olsaydı, ashabin yargısı buna hiçbir çözüm eklemeydi. Bu konularda yargıların değişmesinin imkânsız olduğunu bil. Birisi yanlış bir *icma'yı* savunursa, akdetmiştir ve ashabin yargısının belli bir sayısına atıfta buluyorsa bu [yargı] mutlak değildir. Ashabin *icma'sının* herkes tarafından bilinmesinden önce, kişi emin olan şeyde ve *amentüde* sabit kalırsa kâfir değildir. İşte ilmin yöntemi budur."

açından geçersiz saymanın mümkün olmadığını gösterir. Böylece Ankaravî semayla ilgili tartışmanın açığa vurulmayan fikhî meselesini iyi bildiğini kanıtlar.

Kabul ettiği çözümler teolojik olarak vahyi ve sünneti temel alır.

Ankaravî, vahiy açısından devran ve sema adaplarını anlar ve açıklar. Özellikle *Minhâcü'l-fukarâ*'da semayı teolojik olarak temellendirebilecek Kuran ayetlerine başvururken, *Risale-i hüccet'ül-sema*'da yazar, peygamberin sözleriyle ve yaptıklarıyla yetinmiştir. *Minhâcü'l-fukarâ*'da Şeyh İsmail, daha önce söylediğimiz gibi, mümkün sema türlerini ve mukabele icrasının yorumu açıklar. Farklı sema şekillerine ayrılmış olan birinci bölümde Ankaravî, *ruhani semayla* ilgili Kuran ayetlerini aktarmıştır. Kuran'ın XVII. suresinin 44. ayeti⁴ ve XXVII. suresinin 87-88.⁵ ayetleri *ruhani semanın* icrasının temellerini sunar. *Sema-i ilahî* daha çok İbn Arabî'nin öğretisini temel alırken, *sema-i tabîi* semanın zahiri icrasını düzenleyen kuralların tümü olarak tasvir edilmiştir. Birinci kısmın dokuzuncu bölümü, VIII. surenin paylaşım örneği olarak yorumlanan Bedir Savaşının⁶ ganimetlerine atıfta bulunan 1. ayetiyle⁷ son bulur. Aynı şekilde Mevlevî derviş, vecdî sema esnasında bir şeyi düşürdüğünde onu diğer katılımcılara veya orada bulunan kişilere bırakması gerekir. Risalenin genelinde Mevlevî adabında son derece önemli olan bu bölüm, sünnetin, sufi geleneğin ve özel olarak da İbn Arabî'nin felsefesinin izlerini taşır.

Ankaravî, yönteminin birinci kısmının sonuncu bölümünde mukabele adabını Kuran'la temellendirir. Gerçekten de karşılaşma (mukabele) anlamı vahiyden gelir. Kuran bu adaba atıfta bulunuyor görünür.⁸ Yüz yüze oturmak, Mevlevî dervişlerinin mukabele icrası için daire şeklinde bulunmalarını açıklar. Mukabele, göreceğimiz gibi, peygamberin “ölmeden önce

4 “Yedi gök, arz ve bunların içinde bulunanlar, O'nu tesbih ederler. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir bir şey yoktur, ama siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, halîmdir, çok bağışlayandır.”

5 “Hepsi boyun bükerek O'na gelirler. Dağları görürsün de onları donmuş sanırsın, oysa onlar bulutun yürümesi gibi yürür.”

6 “Sana savaş ganimetlerinden sorarlar; de ki: “Ganimetler, Allah'ın ve elçisininindir. Siz inanan insanlar iseniz, Allah'tan korkun, aranızı düzeltin, Allah'a ve elçisine itaat edin!”

7 624'te Müslümanlar Kureys kabilesine karşı Bedir Savaşını kazanmışlardı.

8 “Onların göğüslerindeki kını çıkartmışsınız; kardeşler olarak köşkleri üzerinde karşı karşıya otururlar (sohbet ederler).” Kuran XV, 47.

ölün” sözünü gerçekleştirmek için dervişin boyun eğdiği mistik ölümü temsil eder. Bu halde, daire şeklinde toplanmış bulunan dervişler cennet halini hatırlarlar; bu noktada bu hatırlama, ilk akidi hatırlatan *âslat* ayetini temel alır (*misak*).⁹ Bununla beraber dervişe ölüm ve mistik kıyamet tecrübesini yaşatan şey din günüdür. Kuran’ın LXXIV, 8-10¹⁰ ve XVII, 71¹¹ ayetleri Ankaravî’ye kıyamet tecrübesini bu dünyada gerçekleştirmesine olanak verir. Başka bir açıdan dervişin geldiği ilahî mebdine geri dönme düşüncesi de vahyi temel alır. Kuran’ın XXI, 104¹² ve XL, 3¹³, 20.¹⁴ ayetleri bu kutsal geometrinin yorumuna temel teşkil eder. Ankaravî üç kesinliği –*ilm-i yakîn*, *ayn-i yakîn* ve *hak-ı yakîn*– hatırlattığında yorumun devamı sürekli olarak Kuran’a atıfta bulunur. Bu batını haller Mevlevî semanın icra seyrine ve özellikle de dervişin semahane de gerçekleştirdiği üç tavafa sıkı sıkıya bağlıdır.

Son olarak derviş ulaştığı mertebeden bağımsız olarak her yerde Allah’ın suretini görür. Bu tecrübe de Kuran’ın Allah’ın suretinin her yerde olduğunu söyleyen II, 115.¹⁵ ayetini temel alır. Aynı ruhani anlamda derviş her şeyde Allah’ı görebilir, çünkü Kuran’a göre Allah her şeyi kuşatmıştır.¹⁶ Meleklerin Arş etrafında tavafını hatırlatan Kuran’a¹⁷ yapılan son bir atıf, Ankaravî’ye semanın anlamını kozmik bir raks olarak açıklamasını sağlar.

Ankaravî, sanki peygamberin sünneti sayesinde daha fazla temel sunmuş görünüyor. *Minhâcû’l-fukarâ*’da söylediği gibi sema savunması risalesi peygamber geleneğindeki anlatılara ve büyük sufi yazarların sundukları yorumlarına dayanıyor. Kuran’dan iki kısa alıntı yapılmıştır: yaratılıştan

9 Kuran, VII, 171-172.

10 “O Sûr’a üflendiği zaman, işte o gün, çetin bir gündür! Kâfirler için kolay değildir.”

11 “Her milletin önderini çağırdığımız gün kimlerin kitabı sağından verilirse işte onlar, kitaplarını okurlar ve ufak bir haksızlığa uğratılmazlar.”

12 “O gün göğü yazı tomarlarını durer gibi toplanız. İlk yaratmaya başladığımız gibi onu iade ederiz. Üzerimize söz; biz bunu mutlaka yaparız.”

13 “O’ndan başka tanı yoktur, dönüş O’nadır.”

14 “Allah, adaletle hükmeder. O’ndan başka çağırdıklarınız ise hiçbir şeye hükmedemezler. Çünkü işiten, gören yalnız Allah’tır.”

15 “Doğu da, batı da Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü oradadır. Şüphesiz Allah geniştir. O bilendir.”

16 Kuran XLI, 54.

17 “Meleklerin de arşın çerçevesinde dönerek rablerini övgü ile andıklarını görürsün. İnsanlar arasından hak ile hükmedilir ve: ‘Hamd alemlerin Rabb’ine mahsustur denilir.’” Kuran XXXIX, 75.

sonra mahlukâtın kaynağa dönüşüyle¹⁸ ilgili XXX, 15.¹⁹ ayet ve faydasız sözlerin gereksizliğini hatırlatan²⁰ XXXI, 6.²¹ ayet.

Hadis yorumlarında yer alan raksa ve semaya ayrılan bölümde Ankaravî doğrudan Kuran'a başvurmamıştır. Mevlevî adapların temeliyle ilgili açıklamasını peygamber sünnetine yerleştirerek kurmuştur. Sufi adaplarına temel arayanlara Ankaravî'nin cevabı sünnetin dikkatli incelenmesindedir.

Ankaravî, sünnette yer alan bayram günleri Afrika kökenli Müslümanların rakıyla ilgili anlatıda destek bulur.²² Hz. Muhammed onların müzik çalmalarına, raks etmelerine ve eğlenmelerine engel olmamıştır, aksine raksla bayram anlayışlarını sürdürmeye devam etmelerini ifade etmiştir.²³

Risale-i hüccet'ül-sema'nın ikinci bölümü, tamamen peygamber sünneti üzerine örülmüştür. Sema adabının helalliğine ayrılmış olan bölümün en güvenilir bağlanma noktası ancak peygamber sünneti olabilir. Sema icrası esnasında tef çalmanın fıkhen geçerliliğiyle ilgili olan üçüncü bölüm de sünnete atıfta bulunur. Bununla beraber bu adapların değerlendirme kıstası yalnızca bunlar değildir. Gazâlî, Sühreverdî, İbn Arabî gibi ortaçağ sufi otoritelerin öğretileri bu kıstasın bir başka unsurudur. Ankaravî uzun bir sufi geleneğinin ve çeşitli mistik akımların mirasçısı olarak sufi geleneğinin temsilcisi olan bu üstatlarının otoritesine başvurmadan edemez.

İbn Arabî geleneğine göre üç sema türü vardır:²⁴ *sema-i ilahî*, *sema-i ruhani* ve *sema-i tabii*.²⁵ Vahiy ile adap arasındaki bağlanma noktası bu ayırimdan oluşur. *Minhâcû'l-fukarâ*'nın birinci kısmının dokuzuncu bölümü semanın bu üç uygulama şeklini sunar.

18 "İnanıp iyi işler yapanlar, onlar bir bahçe içinde neşelendirilirler."

19 Ankaravî, MF 2, s. 386.

20 "İnsanlardan kimi var ki, bilgisizce Allah'ın yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için eğlence (boş) sözler satın alır. İşte onlara küçük düşürücü bir azab vardır."

21 Ankaravî, MF 2, s. 387.

22 Sudan kelimesinin anlamı belirsizdir, çünkü "siyah" ve dolayısıyla da daha genel olarak Afrikalı anlamına gelir. Bu yüzden burada Sudanlıların söz konusu olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz.

23 İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı, Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi, (Şerh-i Ahâdis-i Erbaîn)*, s. 56-59; Ankaravî, MF 2, s. 370-371, 378.

24 Demirli, Ekrem, "İdrâk Araçlarının Birliği: Duymak Görmek Demektir. İbn Arabî ve Semâ", *Keş-kül. Sûfî Gelenek ve Hayat*, 2006, sayı. 7 (kış), s. 21-14.

25 Ankaravî, MF 1a, s. 60-68; Ankaravî, MF 3, s. 115-126; Ankaravî, MF 2, s. 99-108.

Sema-i ilahî sayesinde sufi öylesine Allah'a tutulmuştur ki Allah'ın kendisinin gördüğü ve işittiği gibi görür ve işitir. Her adabın ve muhtemelen Mevlevî dervişin hayatının en yüksek mertebesidir. Bu öğreti, her türlü çeşitliliğin Allah'taki metafizik aynılığını ve dolayısıyla Allah'ta gerçek farkların yokluğunu temel alır. Dinleyen ve işitenin sıfatı farklıysa, Allah'ta bunların hiçbirinin varlığı yoktur.²⁶ Ankaravî İbn Arabî'nin kurduğu bu doktrini Mevlevî dervişlerin semasına uygulayarak geliştirmiştir. Bu, bir tür derin bir ruhani dinleyiş teolojisi gibidir: dinleyici sufi ne kadar konuşan yaratıcıdan uzaksa seması kemalden o kadar uzaktır. Mükemmellik insan dinleyici ile ilahî konuşan arasındaki aynılıktadır, ilahî konuşan aynı zamanda ilahî işitendir. İlahî isimlerdeki (Esmâ-i hüsnâ) farklılıklar bu kemallerin mutlak ayniyetinin Allah'ta var olduğunu unutturmamalıdır. Semanın bu icra aşamasında derviş tevhid derecesine ulaştığını ve onda her şeyin tekleştiğini açığa verir. Dolayısıyla Mevlevî Allah'ın bakışıyla yaratılmış gerçeği okuyabilir.

Ruhani semada derviş çok güçlü bir manevî tecrübe yaşar, fakat bu birinci durumdaki kadar bütünleştirici değildir. Özne her zaman bireysel kalarak mahlukatta Allah'ı görür ve duyar ve tecrübe ettiği her şeyde ilahî kelâmı işitebilir. Maneviyat çok yüksektir ama yaratıcı ve mahluk burada net bir şekilde ayrıdır. Derviş ilkönce işiten olarak Allah'tan uzaklaşır, ardından ilahî konuşan tarafından telaffuz edilmiş kelâmı işiten bir mahlukat olarak bireyselliğine yaklaşır. Birinci durumda ilahî tarafta bulunurken burada derviş Allah'ı mahlukatta görür. Son olarak derviş, biraz daha ilahî konuşandan uzaklaşarak insan kulağına ahenkli bir ses olarak söze yaklaşır. Demek ki *sema*, tabii,²⁷ “doğal” veya “fiziksel”dir, yani her şeyden

26 Gimaret, Daniel, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, s. 262-266.

27 *Sema-i tabîi* ifadesinin başka bir dile tercümesi kolay değildir. *Tabîi* kelimesi çok fazla sorun teşkil etmez, çünkü fiziksel, doğal, tensel ile tercüme edilebilir ama bu kelime semayı tanımladığında anlamın tercümesi zorlaşır. Molé bunu “tensel” (*chamel*) sema şeklinde tercüme etmiştir, fakat bu durumda kelime tenle ilgili zevklere bağlı bir yan anlam da içerir. Bu tercüme, doğru icra edilmediğinde semaya bağlı olası taşkınlıkları vurgulamayı istiyor olabilir. “Doğal” (*naturel*) veya “fiziksel” (*physique*) sema şeklindeki tercümem, kösnüllüğe bağlı tehlikeleri daha az çağrıştırap aynı zamanda da semanın yine tehlikeli bir yönünü ifade etmeyi sağlıyor. Çünkü Ankaravî'nin niyetlerinden biri de Kadızadeli'nin saldırlarına karşı semayı korumaktı. Bu durumda “tensel” sema şeklindeki tercümede vazirlerin düşüncükleri gibi bu adabın kendi içinde bir aşırı hoşgörüyü içerdiğini düşünmeye itiliriz.

önce bedensel bir tezahür olan bir raksı ve devranı gerçekleştirmek için kurallara uymak zorunda olması açısından *tabii*dir. Gerçekten de bu sema, icra edilirken yerine getirilmesi gereken davranışın semasıdır. Ruhani semadan tabii semaya geçiş Mevlevî müritlerin ve bunu izleyenlerin eğitiminde bütün anlamına kavuşur. Tabii sema dinleyiş tabiatına uygun olan semadır; dervişler, semanın gerçekten etkili olması için belli sayıda kurala uymalıdır. Ankaravî risalenin bu noktasında semanın tabii ve dolayısıyla helal olarak kabul edilmesi için zahiri olduğu kadar batını olan temel kıstaslar getirir.

Ruhani sema ile tabii sema arasında her türlü hareket yoksunluğu koşulu, *noksan-i vecd*²⁸ ve *noksan-i raks*²⁹ bulunur. Bu yokluk ki yoksunluk olarak da yorumlanabilir, dervişler için bir engel değildir, aksine deruni gelişmenin sonraki kemalini tezahür ettirebilir ve hiçbir şekilde ulaşılan mertebeye (*noksan-i vecd mertebesine*) zarar vermez.³⁰ Böylece beden azalarını kimildatan hareket ve vecd bu kemal mertebesine ulaşanlar için vazgeçilmez değildir, ancak kemale doğru yol alması gerekenler için faydalı olurlar. Ankaravî kullandığı kelimeleri çok özenle seçer, çünkü *ruhani sema* ile *tabii sema* arasında *sema-i surî*’den, yani harici semadan, suret olandan bahseder.³¹ Risalenin bu aşamasında *sema-i surî*’nin varlığı sorusunu sorar ve buradan da vecd ve hareket “noksanlığı”ndan bahseder. Demek ki *sema-i surî*, derviş ruhani mertebeye ulaştığında semayı dışa vurduğunu belirtmenin bir şeklidir.

Aslında aynı olabilecek bir şey için Ankaravî neden iki kelime kullanmıştır? Dervişin *sema-i ruhani* mertebesinde temsil ettiği *sema-i surî*, *sema-i tabii* değil midir? Bu dilsel ayrıştırma, okuru görünen semanın içsel semanın dışı vurumu olduğunu ve üçüncü mertebenin harici semasının (bedensel veya tabii) müziğin, hoş melodilerin ve şiirlerin tetiklediği vecd

28 Ankaravî, MF 1a, s. 65; Ankaravî, MF 3, s. 122.

29 Ankaravî, RHS, s. 20.

30 Ankaravî, MF 1a, s. 65; Ankaravî, MF 3, s. 122: “Vecd eksikliği [dervişin] mertebesine zarar vermez, aynı sözler “eksiklik vecd mertebesine zarar vermez” şeklinde de okunabilir. Ekici Türkçe versiyonunda bunu şöyle tercüme etmiştir: “O an vecdin o kimsede olmaması onun mertebesine zarar vermez,” Ankaravî, MF 2, s. 104. Marijan Molé ise şöyle tercüme etmiştir: “Vecdin tamamlanmamış olması mertebesine zarar vermez,” Molé, “La Danse extatique,” s. 258.

31 Ankaravî, MF 1a, s. 64; Ankaravî, MF 3, s. 122.

hazzının denetimi olduğunu düşünmeye iter. Diğer yandan Ankaravî *sema-i tabiiyat*'ı³² tanımladığında açıkça bunun *sema-i surî* olduğunu söyler.³³

Tabii sema aynı zamanda şeyhin müritleri için ruhani bir yönlendirme aracıdır. Tabii sema icra edildiğinde mukabeleyi düzenlemek için olduğu kadar, olası coşku aşırılıklarını zapt etmek için de kurallara uyulması gerekmektedir. Dervişler semahaneye sıraya dizili olarak geldikten sonra sakinleştirici bir müzik (*nağme-i leziz*) ve güzel sesler (*elhan-i nefis*) işitirler. Mevlevî tarikatına özgü olan çalgı aletleri iki tür tamburdan (*tef* ve *kudüm*) ve özellikle de sazdan yapılmış bir neyden oluşur. Ney, dervişler için sembolik açıdan daha zengindir, çünkü Mesnevi'nin ilk on sekiz dizesi, geldiği sazdan ayrılışından dolayı neyin sızlanma fikrinden ilham alır.³⁴ Bu noktada Ankaravî'nin zikrettiği çalgı aletleri telli çalgılar değildir.³⁵ Çünkü rebab gibi çalgılardan çıkan müzik sefih ve kösnül buluşmaları hatırlatabilir. Bu buluşmalarda bu tür çalgılar aşk tutkularını ateşlemek için kullanılmaktaydı. Günaha elverişli olabilecekleri için yasaktılar. Sakinleştirici müziği dinlemek için oturmuş olan dervişler mistik bir ölüm yaşamaya hazırlanırlar. Kalpleri canlı (*kalb-i hayy*) ve nefsleri ölüdür (*nefs-i meyt*).³⁶

Ardından üç nokta halinde "*nefs-i meyt*"ın açıklanması gelir. Şeriata, tarikin kurallarına uymak, kötü davranışları ve dünyevi hisleri terk etmek, günahın kaynağı bedensel nefsin ölümüne götürür ve aşkın kaynağı olan kalbi canlandırmayı sağlar. Kötü hislerle sema icra eden semazen yapmakta

32 Üç sema türünü tanımladıktan sonra, bunlardan üçüncüsü *sema-i tabii*'dir, Ankaravî derinleştirmek için üçüncü semayı tekrar ele alır. Burada *sema-i tabiiyat* ifadesini kullanır. İki tanım da birbirine yakındır, ama aradaki nüans önemlidir. Birinci tanımda Ankaravî semayla tabiatın bağıni vurguluyor olabilir, oysa ikinci tanımda tabiatın semasını açıkça belirtiyor olabilir. Molé'nin "tensel" sema tercümesi de buradan ileri gelmektedir.

33 Ankaravî, MF 1a, s. 65; Ankaravî, MF 3, s. 122.

34 Neyin sazdan ayrılış imgesinin kökenleriyle ilgili: Beelart, A. L. F. A., "The Complaint of Musical Instruments: the Evolution of an Image in Classical Persian Poetry," bkz. *Proceeding of the Second European Conference of Iranian Studies Held in Bemberg, 30th September 4th October 1991*, by the Societas Iranologica Europaea, Fragner, Bert, G. et Christa, Gnoli, Gherardo, Haag-Higuchi, Roxane, Maggi, Mauro, Orsetti Paola (ed.), Roma: Istituto per il Medio Oriente ed Estremo Oriente. Societas Iranologica Europaea. Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 1995, s. 81-96.

35 Feldman, Walter, *Music of the Ottoman Court. Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*, Berlin, Verlag für Wissenschaft und Bildung, 1996, s. 91-99. O dönemde seyyahların aktardıkları neyin haricinde var olan müzik aletleri arasında şunlar bulunur: 'ûd, kanûn (Evliya Çelebi nakleder) ve tanbûr, mîskal, rebâb ve daire (minyatürlere göre).

36 Ankaravî, MF 1a, s. 65; Ankaravî, MF 3, s. 123.

olduğu semadan bir fayda elde edemez. Semanın harici ifadesini kurala bağlayan başka bilgiler de mevcuttur; örneğin derviş her türlü düzensiz hareketten (*hareket-i nahemvar*) kaçınmalı, mutluluk anına ulaştığında çılgılık atmamalı. Derviş vecde ulaşmadıysa, bu durumda hareket etmemeli ve raksa girmemeli. Ankaravî açık bir şekilde bu adabın sahihliğini açıklar ve sözleri müritlere gerçek bir talimat gibi yankılanır ve manevi anlamdan yoksun bir adaba kendilerini bırakanlara da uyarandır.

Ammâ bilâ-vecd izhâr-ı vecd riya ve münâfakatdır. Pes eğer vecd kable'l-kıyâm³⁷ ile'd-devr hâsıl olursa hareket ve raksa girmeye... [Selefin câiz gördüğü ölçülerde kendisine hâkim olursa gire.] Belki kendini zabt eyleye. Pes ba'de tamâmü'd-devri'l-veledî ["Devri Veleđi tamâm olduktan sonra"] ihtiyar âşıklardan biri takaddüm edip 'dest ber-sîne' huzûr-i şeyhde ta'zîm-bir ile tevâzû' edip makâm-ı şeyhden tecâvüz eyledikde ol hâsıl olan vecdle raks ve harekete gele. Ve eğer kable'l-kıyâm ile'd-devr vecd hâsıl olmazsa tevâcûde niyet eyleye. Ve besmele ile ibtidâ eyleyip kalbiyle ism-i Celâl'e³⁸ meşğûl olarak raks ve harekete gele. Tâ ehl-i vecde teşebbüh berekâtıyla ve semâ'ın zevk ve harekâtı ile ona dahi ya evvel-i semâ' da veyâ evsatında veyâ âhîrinde vecd hâsıl ola. Ve kemâl-i vecd hâsıl oldukda pâ-y-kûbân ve dest-efşân ve gazel-serâyân semâ' etmek tarîkimizde câizdir. Velâkin âdet etmeye ve bilâ-vecd bunlara mübâşeret kılmaya. Zîrâ âdetinde kerâhet ve tasannu' vardır.³⁹

37 Burada "kiyâm" kelimesiyle "kiyâma" (dirilme) kelimesinin kökleri aynıdır. Bu durum semayı mistik bir ölüm ve diriliş fırsatı olarak gösterir.

38 Mevlevî tarikatında Allah'ın ismine bağlı adap, ism-i celâl, temel unsurlardan biridir. Ankaravî'nin de açıkladığı gibi Allah'ın isimleri tek başına ism-i celâl adında yer alır, Allah adı bile.

39 Ankaravî, MF 1a, s. 66; Ankaravî, MF 3, s. 124. "Vecd kalkmadan (*kabl el-kıyâm*) önce ve devrana kadar gerçekleşirse, "saf tarikte izin verildiği gibi" raksa ve harekete girilmesin. Bil ki derviş kendine hâkim olmalı. *Devran-ı veledi* gerçekleştirdikten sonra âşıklar arasında bir ihtiyar, *makâm-ı şeyh* hizasını geçince iki elinden biriyle işaret ederek ve diğeriyle tevazu göstererek şeyhi selamlar. Vecd ile harekete ve raksa girer. Kalkmadan ve devran boyunca vecde giremezse *teveccûde niyet* eder ve besmeleyle başlar *ism-i celâl* ile kalbi dolu, vecde benzer hale ulaşınca kadar raks hareketine girer. Böylece [semanın] *bereketiyle* ve semanın hareketi ve hazzıyla, vecd semanın başında, ortasında veya sonunda ortaya çıkar. Ve vecd meydana gelince tarikatımızda ayakla yere vurmaya, el çırpmaya veya gazel dinlemeye (*sema etmek*) müsaade edilmiştir. Bu bir âdet haline gelmemeli ve *bela vecd* bu şeylerin başlangıcı (*mübâşeret*) olmamalı, çünkü alışkanlıkta *kerahet* ve *tasannu* gizlidir."

Adabın ve Mevlevî ayininin zahiri ile batını arasındaki ruhani saydamlık kuralı Ankaravî'yi sürekli meşgul etmiş bir kaygıdır. Başka adaplar için de Ankaravî, müritlerini dış davranışlarını derin niyete uydurmaları konusunda uyarmıştır. Ankaravî daha da belirgin olarak Mevlânâ'nın "ruhun ruhu" diye tanımladığı sema için dervişlerin ruhani dinleyişin uygulamasında sergilemeleri gereken gayretleri sürekli hatırlatmıştır.

Mevlevî dervişin temel tutum ve davranışlarını açıklayan bu bölümden sonra Ankaravî hırka'nın simgeselliğini açıklamaya girişir. Hırka, bütün mevcudiyetle ruhani paylaşımın sembolik rolünü üstlenir. Derviş hırkasını düşürürse, onu almak için geri gelmez, çünkü bu vecd halindeyken üzerine düşürdüğü kişilere onu hediye ettiği anlamına gelir. Burada yine zahiri davranış kuralları önemli bir rol üstlenirler:

Eğer râmî, hırkayı bir âhar semâ' niyetine veyâhud mücerred mutriblar niyetine atarsa ol hırka veyâ mermî olunan şey mutribların olur. Ammâ eğer mutlak vecdden atarsa veyâhut hîn-i vecdde kendi remy etmeksizin ya hırka veyâ kisve veyâ bunlar mânendi her ne ise meselâ, akçe ve kese gibi düşerse ol cümle fukarânındır. Eğer mutrib fukarâdan ise pes cümle-i fukarâdan biri olur ve eğer değil ise fukarânın esbâbında gayrın medhali yokdur. Lâ-siyyemâ ulûfe ile ola. Hiç medhali olmaz. Ve eğer "vecd ve hâlete bâisim" derse, ve vecd ve hâlete sebep cemî'-i hâzır olan fukarâdır yoksa yalnız mutrib değildir.⁴⁰

Manevî anlam açısından bu adap çok yoğundur ve Kitab-ı Mukaddes geleneğinin de içinde yer aldığı uzun bir dini geleneğe bağlıdır. Bu hareket, göğe yükselmeden önce hırkasını halefi Peygamber Elyesa'nın üzeri-

40 Ankaravî, MF 1a, s. 67; Ankaravî, MF 3, s. 126. "Kim ki hırkayı başka bir *semazen* niyetine veya yalnız bulunan bir *mutrib* (müziyen) niyetine düşürdüyse (*ramî*), düşen şey ya da hırka artık *mutribindir*. Fakat mutlak vecdin etkisinde veya *hîn-i vecd* anında isteyerek eşyalarını düşürmeden sadece *hırkayı* veya *kisveyi* veya *akçe* veya kesenin kendisi gibi içinde bulunanları düşürürse bütün bunlar dervişlere aittir. *Mutrib* dervişse o zaman derviş grubuna aittir, bunun aksine diğerleri dervişin gelirine hakları yoktur, özellikle de *alûf* konusunda. Bir kimse vecde ve ruhani bir hale girdiğini söylerse, bunun nedeni toplanmış dervişlerin varlığındandır, çünkü o yalnızca bir *mutrib* değildir."

ne atan Peygamber İlyas kıssasını hatırlatmıyor değil.⁴¹ İslam geleneğinde en büyük örnek, peygamberin Cebrail'den vahyi aldığında soğuktan dolayı üzerini hırkasıyla örtmesidir. Farklı süluk zincirlerine hırka adını veren tasavvuf geleneği için de aynı şey söz konusu değil mi? Aynı zamanda hırka düşüncesi tarikat düşüncesinden daha önce gelir, çünkü manevi aktarımı ve peygamberle imtiyazlı bağı belirtir.

Hırka, onu giyenlerin üzerine yayılan manevi gücün tam anlamıyla sembolüdür. Dokuzuncu bölüm Bedir Savaşına değinen ve ganimeti –elbette ki burada manevi kazanç söz konusu– paylaşmayı bilmenin önemini vurgulayan Kuran'dan bir ayetle biter. Bu ayet, Ankaravi'nin sema esnasında verilen hediyeleri veya hırkayı düşürme adabını Kuran üzerine kurmasını sağlar.

Yorum kıtası olarak zühd⁴²

Tarihsel gelişiminde ve çeşitli yorumlarında Mevlevi semayı incelediğimizde bu raksın çileci yönünden bahsetmek mümkündür. Mevlevi sema, zihinden her türlü içsel suretin ve düşüncenin boşaltılmasıyla maşukla buluşmaya hazırlayan zühdi bir çalışma olarak kabul edilebilir. Nefs suretlerle ve düşüncelerle, daha doğrusu “fantazmlar”la⁴³ (mütehayyile) meşguldür. “Faal akıl,” her türlü maddi ve somut ayrıntıdan yoksun bir düşüncüyü üretmeden önce fantazmlar aracılığıyla yeni kavramın yaratılmasına gerekli olan ilk hareketi verir. Bunlar beş duyunun “faal akla” sunduğu maddi ve duyusal izlenimlerdir, buradan itibaren de “faal akıl” bu izlenimlerin üzerinde yeniden çalışarak aklın bilgi olarak kabul edeceği yeni bir kavram meydana getirecektir. Burada, Aristoteles'in, Platon'un ve bunların öğrencilerinin düşüncesiyle şekillenen ortaçağ felsefi psikolojisinde daha fazla ileri gitmeden dervişlerin uyguladıkları bu somut çalışmanın nasıl da vehim ve muhayyile melekelerini arındırmada imtiyazlı bir araç olduğunu apaçık fark ediyoruz. Böylece derviş Allah'ın sözünü almaya hazır hale gelir.

41 Krallar I, 19, 19.

42 Michot J. R., “Dés-altération et épiphanie: une lecture avicennienne de la danse mevlievie,” bkz. 6. Millî Mevlana Kongresi, Konya, Selçuk Üniversitesi Y., 1993, s. 25-32; Shariat Kâshânî, Ali, “L'expérience du corps et de l'espace chez Djalâl al-din Rûmî,” *Luqmân XIII* (1997), n. 2, s. 75-100.

43 Bu terim zahiri eşyaların batın imgelerini belirttiği ortaçağdaki felsefi anlamında anlaşılmalı.

Fantazmlardan arınma, sema icra eden dervişe içselliğinde sözün yankılacağı bir boşluğu yaratmayı sağlamalıdır. Böylece derin bir dinleyiş olan sema tam kemalinde gerçekleşebilir.

Bu yaklaşım, marifetin ve sufinin mertebelerini konu alan eserinde hakikate kucak açabilecek bir içsel hali meydana getirebilecek bir manevi çalışma olarak semaya atıfta bulunan İbn Sina'nın (ö. 1037) felsefesini ve öğretisini temel alır.⁴⁴ İbn Sina bu manevi çalışmaların önemini şöyle açıklamıştır:

Sonra, hiç kuşkusuz riyazete [nefs-i terbiye etmek için yapılan talimlere] gerek duyar. Riyazet, üç gayeye yöneliktir: Birincisi, Hakk'ın dışındaki şeyleri Tercihin (ısarın) yolundan kazımadır. İkincisi, emredici nefsi (nefs-i emmareyi) tatmin bulmuş nefse (nefs-i mutmainne) boyun eğdirmektir. Böylece tahayyül ve vehim güçleri, aşağı durumlarla bağıntılı vehimlerden yüz çevirmiş olarak kutsal durumla bağlantılı vehimlere çekilir. Üçüncüsü ise, uyarılma için sırrın latifleştirilmesidir. Birincisine, gerçek zühdü yardım eder. İkincisine ise, fikirle eşleşen bir takım ibadetler yardım eder. Sonra da vehimlerin kabulünü vaki kılan sözlerin melodilerinden nefsin güçlerine hizmet eden ritmik melodiler yardım eder. Sonra belîğ bir ibare, yumuşak melodiler ve olgun bir düzeyden olan kelimeler ile söz söyleyen arınmış bir kimseden öğütleyici sözün kendisi yardım eder. Üçüncü gayeye ise, latif düşünce ve tutkunun sultanının değil âşık olunanın seçkin hususiyetlerinin (şemâlinin) emrettiği iffetli bir aşk yardım eder.⁴⁵

Bazı çalışmaların temel amacı, zihne sundukları içsel suretlerde muhayyile ve vehim melekelerinin yükselmesini sağlamaktır. Melodi, şiir ve ses manevi yükselmeyi sağlayan birer araçtır. İbn Sinacı bir bakış açısıyla tabi varlığın tüm bileşenleri dünyevi suretlerden arınmışlardır.

44 Sebti, Meryem, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, s. 71-91; Gardet, Louis, *La pensée religieuse d'Avicenne (İbn Sînâ)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951, s. 143-196; s. 177.

45 İbn Sînâ, *İşaretiler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 185.

Mevlevi sema, çileci yönüyle vehim ve muhayyile melekelerinin bir arınmasını beraberinde getirir. Mevlevinin amacı, yaratılıştaki varolan sözü ve Allah'ı dinleyebilmek için sessel bir boşluk oluşturmaktır. Burada kuşkusuz sema adabının üzerine kurulduğu bir Mevlevi antropolojinin temelleri mevcuttur.

Minhâcü'l-fukarâ'da İsmail Ankaravî ne İbn Sina'dan ne de muhayyile ve vehim melekelerinin arınmasından söz eder. Yine de antropolojik yapının çözümlemesine bakıldığında semanın zühdi amacı Ankaravî'nin niyetinde zaten mevcuttur. Michot'nun ileri sürdüğü Mevlevi sema okumasının kuşkusuz haklı bir tarafı vardır, fakat Ankaravî bunu okuruna sunmuş görünmüyor.

İbn Sinacı ve Gazâlici felsefi temelin Ankaravî'nin yorumunda mevcut olması imkânsız değil, fakat bu olası zühdi okumaya kesin bir göndermenin bulunmaması *Minhâcü'l-fukarâ*'da yer alan sema çözümlemesiyle ilgili daha kesin bir varsayımı öne sürmemize imkân verir. İsmail Ankaravî ne aklın ne de muhayyile ve vehim melekelerinin arınmasına vurgu yapmıştır, çünkü onun birincil kaygısı bu adabın son derece derin sembolik bir yorumunu sunmaktır. Antropolojik temel, dervişlerin manevi hallerine göre farklı sema tarzlarını kategorileştirmesindeydi. "Tabii" olarak nitelendirilen semada olup bitenler genel hatlarıyla ve her türlü taşkınlığı önlemek için belli kıstaslar halinde tasvir edilmiştir. Dolayısıyla bu konuda bazı şeylerin söylememesi, özellikle de semanın mezhep sapkınlığı olmakla suçlandığı bir dönemde, onun bu konuda tarafsız kaldığı anlamına gelmez.

Demek ki Ankaravî, Müslüman âlimlerini zora sokacak zühdi bir yorumdan ziyade sembolik bir yorumu tercih etmiş görünüyor. Raksı ve raks hareketini, muhayyile ve vehim melekelerinin arınma aracı ve yöntemi olarak sunmak, âlimlerin eleştirdikleri bedenün düzensiz hareketinin aslında meşru bir manevi yöntem olduğu anlamına gelebilirdi.

Galata şeyhinin önünde iki seçenek vardı: dervişleri manevi hallere açacak seyr ü sülûkunu sunmak ve sembolik bir okuma getirmek. Aslında sorunun can alıcı noktası hareketin bir maneviyat şekli olarak önerilmediydi. Ama harekete manevi bir statü bahşetmek ona çok aşırı bir önem vermek anlamına gelebilirdi. Oysa Ankaravî'nin kendisi de hareketin ge-

rekli olmadığının ve sufi adaplarında yer almayabileceğinin bilincindeydi. Çünkü bazı durumlarda hareketin yokluğu (*noksan-ı raks*) semanın kemalini açığa çıkarır.

Sufi psikolojisinin bu ayrımlarının bilincinde olan Ankaravî, en eski Mevlevî geleneği takip ederek *Minhâcü'l-fukarâ*'da özellikle semanın sembolik okumasını ön plana çıkarmıştır. Ankaravî semayı, dervişin içinde olup bitenlerin sembolik bir ifadesi olarak görmekteydi.

Aslında zühdi okuma bu manevi çalışmanın felsefi hedeflerini ve temellerini görmeyi sağlar. Kuşkusuz Ankaravî sufi geleneğinden belli bir antropolojiyi ve Şihabeddin Yahyâ Sühreverdî'nin kurucusu olduğu *ışrak* felsefesi aracılığıyla mistik marifete büyük bir rol tanıyan felsefi bir sistemi miras almıştı.⁴⁶ Ankaravî *İzâhü'l-Hikem* adlı eserinde marifetle ilgili kendi felsefi öğretisini ortaya koyar. Aslında burada Sühreverdî'nin ünlü risalesi *Hayâkil en-Nur*'unun⁴⁷ bir şerhi söz konusudur, bununla birlikte Celaled-din Devvânî'nin⁴⁸ (ö. 1502-1503) aynı esere ilişkin şerhini de kullanmıştır. Risalesinde Sühreverdî, birçok yazarın kendi felsefi ve mistik sistemleri için kullandıkları *ışrak* felsefesinin bir sentezini sunmuştur. Devvânî, *Hayâkil*'i belli bir özgünlük sergileyerek okuyan Ankaravî gibi, bu eserin şarihlerinden biridir. Bu da tam olarak sema konusunda açığa çıkar. Ankaravî, antropoloji ve içsel hislerle –*mütefekkir* veya *mütehayyil* ve *vehm*– ilgili olarak İbn Sînâ'nın ve Sühreverdî'nin tanımlarını kullansa da, eserinde sema adabı söz konusu olduğunda buna benzer herhangi bir uygulamaya rastlamayız.

Beşinci “mağbede” ayrılmış olan *Hayâkil*'in sekizinci bölümünde semavi küreler ve hareketleri ele alınmıştır. Devvânî ilahi ışıktan dolayı semavi ruhun kımlıdadığını açıklamak için müzik dinletisiyle raks (sema) etmeye ve el çırpma başlıyanların örneğine başvururken, Ankaravî, şaşırtıcı bir şekilde bu açıklamayı vermemiştir. Kuşpınar, Ankaravî'de böyle bir kozmolojik açıklamanın yokluğunu şu şekilde anlatır: “Ankaravî'nin bu niyete hiçbir açıklama getirmemiş olması şaşırtıcıdır. Bu tezin birinci kıs-

46 Shihâboddin Yahyâ Sohravardî Shaykh al-Ishrâq, *Le livre des Temples et de la Lumière (Kitâb al-Hayâkil al-Nûr)*, in Sohravardî, *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, fr. çev. Henri Corbin, Paris, Fayard, 1976, s. 31-89.

47 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 121-123.

48 Lambton, A. K. S., “al-Dawâni,” bkz. *E.I.*2, c. II, 1965, s. 179-180.

mında gördüğümüz gibi Mevlevî bir şeyhin kendi döneminin meşru otoritelerine karşı mistik ayinlerin –buna sema da dahil– icralarını sert bir şekilde savunmasını beklemiyoruz. Aslında bu konuda en azından Devvânî'nin gözlemini aktarabilirdi, çünkü birçok kez belirttiğimiz gibi, açıkça işaret etmeden de olsa birçok yerde onun yorumuna başvurmuştur.”⁴⁹

Aynı şekilde Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*'da, “cennet”in musikisini meydana getiren ebedi cennetin ağaçlarında asılı bulunan küçük çanlara atıfta bulunarak, vecdin neyden çıkan musikiyle meydana geldiğini söyler.

Kuşpınar, buna denk gelen bölümde yaptığı gözlemi tekrar sunar:

“Beşinci mağbette Ankaravî üç genel hareket türünü özetler: Devvânî'nin verdiği Şevvâl'in ayrıntılı özetine uygun olarak doğal olan, zecri olan ve istemli olan. Sühreverdi'nin görüşüne uygun olarak sürekli ve istemli hareket içinde bulduğumuz semavi cisimlerin fiziksel olaylar için nihai neden olduklarını fark etmiştir. Bedenin kaygılarından uzaklaşmayla bu semavi cisimlerin manevi temaşasının ruhta ani bir aydınlanmanın sudur etmesine götürdüğünü de kabul etmiştir. Burada şunu belirtmek gerekir ki Devvânî sema'nın mistik adabını bu semavi kürelerin hareketiyle ilişkilendirmişti, zaten bunlarla ilgili olarak daha önce Celaleddin Rumî –daha önce gösterildiği gibi– Mesnevî'sinde bir açıklama vermişti, ama bir Mevlevî ve Devvânî'nin bir müridi olarak Ankaravî birçok durumda bu ilişkiye gönderme yapmamıştır.”⁵⁰

Ankaravî, klasik bir öğreti olmasına rağmen semanın nedeni olarak semavi kürelerin müziğinin gösterildiği açıklamaya başvurmamıştır. Tanımladığımız şekliyle belli bir antropolojik sistemi, yani işrak felsefi sistemini temel alan çileci açıklama, dervişler için kaleme aldığı kılavuzda yoktur. Ankaravî kendi dönemini meşgul eden meselelerle ilgili başka bir bakış açısına sahipti: adaplar ve dolayısıyla sufi öğretiler peygamberin sünnetini temel almalıydılar. Yine de semanın zühdi yönü, Ankaravî'nin

49 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 201.

50 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 257.

bahsettiği üçüncü tarzın içine dahil edilmiş olabilir. Daha önce bahsi geçen *sema-i tabii* kuşkusuz, zühdi yoruma verilen anlama en yakın olanıdır. Ankaravî *sema-i tabii*'nin kıstaslarını tasvir ettiğinde sema ayınının klasik sufi geleneğince –yani Ebu Hamid el-Gazâlî'ye ait olup yanlış bir şekilde kardeşi Ahmed el-Gazâlî'ye atfedilen risale tarafından– verilmiş bulunan kurallara ve kıstaslara göre seyretmesi için temel olarak fiziki ve tabii gayreti kasteder. Bununla beraber Ankaravî akli arınma şeklinde anlamaz bunu. Dış davranış, bir çileciliği ve Mevlevî derviş tarafından ayin esnasında hissedilen mistik atılımların ve hislerin mükemmel bir denetimini kapsar.⁵¹

Bambaşka bir açıdan Kuşpınar *hüccet'ül-Sema* risalesinin bu raksla ilgili çok değerli sufilerin örneklerinin ve hadislerin bir derlemesi olduğunu ileri sürmüştür. Ankaravî'nin her türlü akli akıl yürütmesinden uzak kalışını esefle karşılamıştır: “Bunun somut bir örneği olarak eleştirel ve akli bir yaklaşıma başvurmada, bunun yerine peygamberin hadislerinden elde edilmiş çok sayıda kanıtlar sunarak ve birkaç önemli sufinin olumlu değerlendirmelerini alıntılararak “müzik adabını ve dinletisini” savunmaya çalıştığı *Hüccet'ül-Sema* adlı risalesini zikredebiliriz.”⁵²

Bununla beraber İsmail Ankaravî İslam geleneğinde kök salmış sembolik bir teoriye imtiyaz vermiştir. Ankaravî yöntemde var olan antropolojik sistemi derinleştirerek adapları felsefi bir akıl yürütme üzerine veya açık felsefi bir antropoloji üzerine kurmaya çalışmamıştır. Kuşkusuz burada, Mevlevî dervişler için kılavuzda zımnen bulunan tarikatsal felsefeyi ve iç yapıyı açıklayan bir çözümleme söz konusudur, bu aynı zamanda böyle bir yaklaşımın özgünlüğünü ve sınırlarını da ortaya koyar.

Semanın semboliliği

Ankaravî semayı iki önemli alana göre açıklamaya gayret etmiştir: süluk semboliliğiyle ve antropoloji semboliliğiyle. Galata şeyhi, hem süluk hem de ayinsel veya antropolojik bir bakış açısına atıfta bulunan bazen gerçeğe –en azından doktriner gerçeğe– çok yakın imgeler ve mecazlar kulla-

51 Ankaravî, MF 12, s. 65-67; Ankaravî, MF 3, s. 122-126.

52 Kuşpınar, *İsmail Ankaravî*, s. 46.

nır. Bu sembolik yorumlar, yaratılmış gerçek kadar insan hakkında doktriner görüşlerden nasibini almıştır.

Ankaravî'nin çözümlediği ilk imge, cennetin müziğinin dinlenişini temel alır. Birinci kısmın onuncu bölümü şunlara ayrılmıştır: "Mukâbele Lafzının Sırrını ve Semâ'ın Nüktesini ve Devr-i Veledî'nin ve Edvâr-ı Selâse'nin ve Selâm-ı Selâse'nin Rumûzun Beyân Eyler."⁵³

Hem "karşılaşma," hem "yüz yüze gelme," "karşılama" anlamına gelen mukabele⁵⁴ kelimesi –ki tarikatın adaplarının temellerindendir– mümin müminin aynasıdır (*el-mû'min mir'ât el-mû'min*) şeklindeki peygamberin hadisini temel alan fikirle açıklanmıştır.⁵⁵ İkiyüzlülükten ve art niyetten uzak (*bilâgil ve bilâğış*) *elh-i cinan*, belli bir yerde toplanmış, "tıpkı ayna gibi" (*âyîne-ves*) birbiriyle karşılaşır (*mukabele*).⁵⁶ İnanan insanı temsil eden kalp, nefretten ve art niyetten uzak imanın ve *tevhidin* sırlarını temaşa edebilmek için başka bir kalple tıpkı bir aynadaki gibi karşı karşıya oturmuştur.⁵⁷ Demek ki mukabele kelimesinin temel gizemi, birinin imanının dervişin karşısında bulunanın kalbinde yansması gizidir; dervişler bu kelimeyi de bu nedenle kabul etmişlerdir.

53 Ankaravî, MF 1a, s. 67; Ankaravî, MF 3, s. 127. "Mukabele kelimesinin sırlarının açıklaması, semanın anlamı (nükte), farklı devranların sembolleri (rumuz), *devr-i veled*, üç devran ve üç selâm."

54 Üç harften oluşan KBL kökü çok zengindir ve belli sayıda anlama gelir. Mukabele'nin denk geldiği üçüncü çekim halinde bu kökün anlamları şunlardır: "karşısında bulunmak: karşı karşıya olmak, yanında olmak [...]. Başkasına denk gelmek [...]. bir şeyin karşıtı olmak ve onun karşılık parçasını oluşturmak [...]. –e kadar gitmek. ulaşmak [...]. yüzleştirmek, karşılaştırmak [...]. ücret vermek, bir şey için para vermek [...]. bir şeyden dolayı birini cezalandırmak [...]. birini karşılamak ve onu güzelce buyur etmek [...]. (bir hastayı) iyileştirmek [...]. düğümün altına ayakkabının kenarlarından sarkan uçları içe sokmak," *Dictionnaire Arabe-Français*, hazırlayan A. De Biberstein Kazimirski, cilt II, Beyrouth, Librairie du Liban/Paris, Maisonneuve, 1860, s. 665-666. Eylem kelimesi olarak mukabele şu anlamlara gelir: "ödemek, ödül veya ceza [...]. karşısında olma [...]. Karşı [...]. (iki nüshanın veya elyazmasının) karşılaştırılması [...]. her kelime yerinde olacağı şekilde kelimelerin yerleştirilmesi [...]. Antitez," a.g.e., s. 669.

55 *Concordance et indices de la tradition musulmane. Les six livres, le musnad d'al-Dârimî, le Muwatta' de Mâlik, le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal*, hazırlayan A. J. Wensinck ve J. S. Mensing, Leiden, E. J. Brill, 1943, c. II, s. 306. Bu hadise Ebu Dâvûd'un *Âdâb* başlıklı kitabının 49. bölümünde ve el-Tirmizî'nin *Birr* adlı kitabının 18. bölümünde rastlamaktayız.

56 Mukabele kelimesi, vecd halinde raks eden Mevlevî dervişlerin ayinini belirtmek üzere Osmanlıca sözlüğüne alınmıştır. "Mevlevî ayinlerinde tarikat mensuplarının cezbe haliyle ayakta dönmesi," *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat eski ve yeni harflerle*, Ferit Devellioğlu, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1993, 2003, s. 677.

57 Ankaravî, MF 1a, s. 68; Ankaravî, MF 3, s. 127.

Ankaravî bir geçiş yapmadan, dervişin semavi bahçesinde bir varoluş tecrübesi olarak semanın yorumunu ele alır. Kullandığı ilk imge, cennette toplanma sahnesidir. Fukarâ ve ârifân (arifler) şimdiki cennette ('âcel) ikamet ediyor olmalılar, oysa başka bir cennet daha vardır, gerçek öte-dünya (ecel). Hakikati arayanlar için cennetler ikidir, çünkü onda "ölmeden önce ölmek" (*mûtû âkbal in tamûtû*) hadisinin emri yankılanır.⁵⁸ Salik veya seyyah, fiziksel olarak ölmekten önce, varoluşunu (*vücud*) bir mezar (*makber*) olarak tecrübe eder. Ankaravî, "*mukabele*" kelimesinin anlamının açıklamasından, İslâm'da bahçe olarak temsil edilen cennet tecrübesinin yeri olarak semanın teolojik yorumuna geçer.⁵⁹ Ve şeyh şöyle der:

Pes cennet-i 'âcile sâhipleri olan fukarâ⁶⁰ ve urefâ yevm-i mukâbelede bir yere cem' olurlar ve zikrullah ve fikrullah ravzalarında canları ruhâniyet güllerin ve esrâr-ı ahadiyyet sümbüllerin otlayıp gıdâ bulurlar.⁶¹

Yine şu anki cennet olan bu geçiş bahçesinde dervişler:

Ve bu cennet-i 'âcile içre tûbâ-misâl olan şeyh-i pür-kemâlin dıraht-ı vücûdu sâyesine cem' olup onun şecere-i vücûdundan hâsıl olan semere-i meârifî ve fevâkih-i letâifî ictinâ kılarlar.⁶²

58 Hâkim el-Tirmizi tarafından nakledilen hadis, bkz., Geoffroy, Eric, "Les quatre morts du soufi," *Revue de l'Histoire des Religions*, 215 (1998), sayı. 1, s. 19 n.t.

59 "Peygamberin bir hadisi bu tasviri özetler: "Cennet, ebedi bir ikametgâhta ve yemyeşil, neşe ve serinlik dolu huzurlu bir evde parlak bir ışık, etkili bir koku, iyi inşa edilmiş bir kale, akan bir ırmak, olgunlaşmış bir meyve, güzel bir eş, sayısız kıyafettir." Alıntı için bkz. El-Şaleh, Soubhî, *La vie future selon le Kuran*, 1986, s. 37.

60 Molé bunu "şimdiki Cennetin sakinleri" olarak tercüme etmiştir, bu da *ashab-ı yemin* adıyla da anılan *ashab-ı meymene* (Kuran, LVI, 8) geleneğinden ileri gelmekte, bkz. Kinberg, Leah, McAuliffe, Jane Dammen (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, madde "Paradise", Leiden/Boston: Brill, c. IV, 2004, s. 12-20.

61 Ankaravî, MF 1a, s. 68; Ankaravî, MF 3, s. 128. "mukabele günü, salik ve fukara, geçiş cennetinin sahipleri (cennet-i 'âcel sahipleri) bir yerde toplanacaklar. Allah'ın hafızasının ve Allah'ın düşüncesinin bahçesinde kalpleri (can) manevi hayatın güllerini ve tevhidin sırlarının sümbüllerini otlayıp onlarda besin bulurlar."

62 Ankaravî, MF 1a, s. 68; Ankaravî, MF 3, s. 128. "toplanmış, kemale ermiş ve Tûbâ ağacı gibi olan şeyhin vücudundan olgunlaşan marifetin leziz meyvelerini toplarlar."

Ankaravî, güzel meyveli bir ağaçla karşılaşınca durup ondan yemek gerektiğini söyleyen hadisi hatırlatır, yani hikmet sahibi olan kişiden ders almak gerekir. Hikmet sahibi biriyle karşılaşmak cennetin bir ağacına rastlamak gibidir. Ve sembolizm devam eder, çünkü hikmetli biriyle karşılaşınca kalbinden fıskıran dört kaynaktan –marifet suyu (*ma’-i ilim*), irfan balı (*âsil-i maarîf*), ruhani hazzın sütü (*leben-i zevk-i ruhaniyat*) ve son olarak aşkın şarabı (*hamr-ı muhabbet*)– susuzluğumuzu gidermeliyiz.⁶³ Marifet, irfan ve ruhani zevk kaynağıyla ve meyveleriyle beslendikten sonra dervişler “semâ’ ile dahi telezzüz murâd edeler.”⁶⁴ Böylece:

Pes eşcâr-ı cennet üzere ceresler ola. Hak Teâlâ taht-ı arşdan bir yel göndere. Ol yel şecerlere dokuna ve müteharrik olalar. Ve onun üzerinde olan ceresler nağamât-ı lezîze ve elhân-ı nefise ile ser-âğâz kılalar ki, ehl-i dünyâ onu istimâ’ etselerdi ölelerdi.⁶⁵

Keşfi andıran bir ortama dalmış dervişler semalarını sürdürürler. Böylece Ankaravî, yinelemeci bir tarzla, birkaç ilginç ayrıntıyla aynı düşünceyi açıklar. Muhtemelen onun için esas olan semanın bu yorumunun ne kadar önemli olduğunu acemi okurlar için iyice belirtmekti:

Kezâlik cennet-i ‘âcile sâhipleri olan fukarâ ve urefâ dahi hân-ı maârif tamâm oldukda semâ’ ile dahi mütena’im ve mütelezziz olmak murâd edeler. Ve eşcâr-ı cennet-i ‘âcile olan nâyzenlere müteveccih olalar. Pes Hak Teâlâ onların uruş-i derûnlarından nefesleri riyâhını ba’s edip ceresler gibi olan nâylerle dokundukda her birinden nağamât-ı lezîze ve esvât-ı nefise sudûr eyleye ki, ervâh-ı uşşâk onun

63 Ankaravî, MF 1a, s. 69; Ankaravî, MF 3, s. 129.

64 Ankaravî, MF 1a, s. 69; Ankaravî, MF 3, s. 129. “semayla haz almayı arzularlar”.

65 Ankaravî, MF 1a, s. 69; Ankaravî, MF 3, s. 129. “Cennetin ağaçlarında, Yüce Mevla, arşından zillerin (*cers*) üzerine hafif bir yel gönderir. Yel ağaçlara dokunup onları salladınca öyle hoş müziksel sesler (*elhân-ı nefis*) ve öyle hoş bir müzik (*nağme-i leziz*) meydana getirir ki bu dünyadaki insanlar işitselerdi, işittiklerinde ölürlerdî.”

semâ'ından mest olalar. Ve ehl-i dünyâ eğer ol nağamât-ı lezîzeyi onlar istimâ' ettiği gibi istimâ' etselerdi nefisleri öleydi ve dervîş olalardı ve *Ölmeden evvel ölünüz!* sırrın bulalardı.⁶⁶

Ardından cennetin evrendeki mekânını anlamak için önemli bir açıklama gelir:

[*Cennet bahçelerinden bir bahçe*] mesâbesinde olan beden makberele-
rinde bu gûne ezvâk-ı cennet-i 'âcile ile mütelezziz iken ve beyne's-
sahv ve'l-mahv berzah-ı i'tibârîde mütehayyir iken nâgâh, [*O sûra
üflendiği zaman, işte o gün zorlu bir gündür. Kâfirler için (hiç de) kolay
değildir.*] sadâsı ve âvâzı gûşlarına resîde oldukça bu şevk ve zevkten
hayât-ı âhar bulup derhal misâl-i kıyâmü'l-mevtâ mine'l-kubûr el
yere vurup ve oturup kıyâma gelirler. Ve kıyâmet-i suğrâyı nümâyân
kılarlar. Ve lisân-ı hâlle derler ki, "Ey hâb-ı gafletde yatan kimse-
ler, bidâr olun ki, ba'de'n-nefhati ile's-sûr ve darbi'n-nâkûr cemî'i-
mevtâ kubûrundan bu şekil üzere otura ve hayât bula."⁶⁷

Demek ki Galata şeyhine göre Mevlevî dervîşlerin ayini küçük kıya-
mettir. Kalkıp raks etmeye başlamak, yalnızca *berzahı* gerçek kılacak kıya-
met gününün "önceden yaşanmış" gerçeğidir. *Mukabele* ölümün ve sembo-
lik kıyametin bir kutlamasıdır.⁶⁸

Bu öte dünyayı tasvir bağlamında, ilk anlamı "engel" veya "ayrılık"
olan *berzah* kavramı aniden ortaya çıkar. Kuran'da genel olarak iki denizin

66 Ankaravî, MF 1a, s. 69; Ankaravî, MF 3, s. 129-130. "Marifet (maarif) yemeğini bitirdikten sonra, şu anki cennetin ('acel) sahipleri salıklar ve fukara, semadan haz almak isterler. 'Acelin dalları olan neyzenlere dönerek otururlar. Hak Teâlâ Mevla taht-ı arştan bir yer gönderir ve yelin sembollere dokunması gibi neye dokunduğumuzda öyle huzur veren müzikler ve öyle leziz sesler (*asvat-ı nefîs*) ortaya çıkar ki âşık ruhlar sarhoş olur. Ve onların [şu anki cennet ehl-i] işittiği gibi eğer *ehl-i dünya* bu huzur verici müziği işitseydi (*istima*) ruhları ölürdü ve dervîşler "ölmeden ölme"nin sırrını bulurlardı."

67 Ankaravî, MF 1a, s. 69; Ankaravî, MF 3, s. 130. "Cennet bahçeleri arasında bir bahçe gibi bedenlerinin mezarında aşkân ruhlar, şimdi ki cennetten haz aldıklarında ve berzahın oluşturduğu ruhanî yokoluş (*mahv*) ile akli başındalık (*sahv*) arasında gidip gelirken (*mütehayyir*) aniden sesle şu ayet onlara ulaşacak: "O Sûr'a üflendiği zaman, kâfirler için kolay değildir, işte o gün, çetin bir gündür!" (Kuran LXXIV, 8-10). Arzu ve hazla öte hayatı bulacaklar ve din günü el çıparak mezarlarından uyandıklarında küçük kıyameti (*kıyamet-i suğra*) göstereceklerdir. *Hal* lisânıyla şöyle diyecekler: "Uyanın ey siz ki cehalet uykusundasınız!" *Sûra*'yı üfledikten sonra ve *nakur* çaldıktan sonra ölümler topluluğu toplanacak ve bu şekilde yeniden ortaya çıkacaklar."

68 Gardet, Louis, "kiyâma," bkz. *E.I.2*, c. V, 1986, s. 233-236.

ayrılmasını belirtmek için üç kez geçen (XXV, 53; LV, 20; XXIII, 100) bu kelime farklı alanlarda kullanılmıştır: “Öte-dünya bilimlerinde (eschatologie) *berzah* kelimesi göklerden, yerden ve cehennemlerden oluşan beşerî alemin sınırıyla saf ruhların ve Allah’ın [...] aleminin ayrılığını göstermek için kullanılır. Dervişler bu kelimeyi maddi alem ile saf ruhların alemini arasındaki yeri belirtmek için kullanırlar; farklı anlam nüanslarının varlığı buradan kaynaklanır.”⁶⁹

Salik mutlaka bu sırrı öğrenmelidir:

Pes gerekdir ki, bugün bu sırrı göresin ve bizim gibi hâzır ve müheyyâ olasın ve kıyâmet-i kübrâ için tedârik edip bir merkez-i dâire-i vücûd olan azizin etrâfını dolanasın. Tâ âhirette herkes kendi ve metbûuyla da’vet kıldıkda sen de makbûl-i Hudâ olan muktedâyla da’vet kılınasın.⁷⁰

Ankaravî’nin dünyevi ve semavi cennet imgesiyle zengin sembolizmini açıkladığı ilk devran bireysel yargılama ve kıyamet düşüncesiyle biter. Okuru hem mistik hem de vecd halindeki sufinin zihninde beliren görüntülerle dolu bir havaya daldıran çok yoğun bir sayfadır bu. Cennet hem dünyevi hem de semavidir, ya da bir anlamda geçicidir. *Mukabele* ayinle temsil olunan şu anki cennettir. Derviş, ona mebdini hatırlatan cennetin seslerine yönelen bu ruhani gerilimde yaşar. Bununla beraber şimdiki cennet “imamlar”la –adapta dervişlerden önce gelenlerle– karşılaşmanın yeridir. Cennet bahçesinde her derviş bir ağaçtır, fakat Tûbâ⁷¹ ağacı şeyhi temsil eder. Dört ırmak, hikmetin, irfanın, manevi mutluluğun ve niha-

69 Zaki, Mona M., “Barzakh” için bkz. McAuliffe, Jane Dammen (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’an*, Leiden/Boston: Brill, c. I, s. 204-207.

70 Ankaravî, MF 1a, s. 69-70; Ankaravî, MF 3, s. 130. “O gün sırrı görmelisiniz ve bizim gibi hazır ve nazır olmalısınız. Büyük kıyamet amacıyla anlayabilmeniz ve varlık dairesinin merkezi (*merkez-i daire-i vücud*) olan velilerden birinin etrafında dönmeniz gerekir. Madem ki herkes öte-dünyaya çağrıldı, Hak Teâlâ’nın söylediği gibi “insanlar imamlarıyla birlikte çağrılacağı gün” herkes kendi süluk rehberiyle (*mukteda*) çağrılacaktır.”

71 *Futûhât*’ında (III, 433 vd.). Ibn ‘Arabi, *L’Arbre du Monde (Shajarat al-Kawn)*, çev. Maurice Gloton, Paris, Les Deux Océans, 1990, s. 130.

yet aşkın kaynağıdır.⁷² Ankaravî'nin çizdiği ruhani topografya son derece manidardır: Cennet bahçesinde ilahi yel sayesinde yankılanan zillerin asılı bulunduğu ağaçlar var. Zaten her insan bir bahçedir. Bu bahçenin ortasında dairesel olarak toplanmış dervişlerin etrafında döndükleri Tûbâ ağacı yükselir. Şeyh, tam anlamıyla ağaç, varlık (*vücud*) ağacının mükemmelliğini sembolize eder. Okurda özel bir ruhani hal yaratan üst üste konmuş bu okuma düzeyleri İsmail Ankaravî'nin yorumlarını ilginçleştiriyor. Gerçekten de berzahtan, “iki alem arası”ndan bahsettiğinde şimdiki cennetten ve dolayısıyla da *mukabeleden* mi yoksa ayin esnasında ortaya çıkan bir halden mi bahsediyor? Muhtemelen ikinci varsayımı kabul etmeliyiz, çünkü yazar berzahtan şimdiki cennet ehlinin el çırparak bedenlerinin ölümünden uyandıkları ve ayağa kalktıkları andan bahseder. Berzah, dervişlerin vecd dilini konuşabildikleri andır. Şimdiki cennette veya cennetin geçici bahçesinde dervişler ebedî cenneti temsil ederler. Ayin esnasında aklı başında ve zehirlenme (yok oluş) ya da *berzah*, arasındadırlar ve vecde düşerler. Demek ki mukabelenin ilk devranının amacı yalnızca vecd değil, aynı zamanda dervişlerin dalabilecekleri iki-alem arası (*berzah*), şimdiki cennetin çok güçlü bir zamanıdır da. Ankaravî sema gizini hakiki alemin paralel bir evrenine aktarmıştır. Dervîşi, dünyevi cennete bağlı imgelerden oluşan, az da olsa hakiki ve bu dünyaya bağlı olan bir cennete yerleştirmiştir.

Ankaravî yorumunun etkili olması, bu kadar yer ve imgeyle simgeleştirilmiş bu okuma oyunundan ileri gelir. İbn Arabî farklı bahçe ve zengin bir cennet sembolüğüyle cennet açıklamasında çığır açmıştı. Şeyh-i Ekber, birkaç cennet bahçesini –sekiz bahçe⁷³ ve iki cennet,⁷⁴ yani somutu ve so-

72 Kuran, XLVII, 15, burada bozulmayan sudan, tadı değişmeyen süttan, içenlere lezzet veren şaraptan ve süzme baldan ırmaklardan bahsedilir. Dört ırmağın adı Kuran'da verilmiştir: Kevser (Kuran, CVIII, 1 daha ziyade bol nimet suyundan bahsedilir), Kâfûr (Kuran LVI, 5), Tasnim (Kuran, LXXXIII, 27-28) ve Selsebil (Kuran, LVI, 18). Bkz. Idleman Smith, Jane ve Yazbeck Haddad, Yvonne, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 88; 217.

73 Sabit feleklerin göğü ile Allah arasında bulunan cennet bahçesi çevrelere sahiptir ki bunlar da şunlardır: Lütuf ikametgâhı, sebat ikametgâhı, barış, ebedilik ikametgâhı, sığınma bahçesi, lezzet bahçesi, cennet bahçesi ve son olarak Adn bahçesi. Başka yazarlara göre bahçelerin sayısı yedidir.

74 İbn Arabî öte-dünyayı farklı şekillerde tasvir eder. Somut ve soyut bir cennetten, aynı zamanda üç temel bahçeden bahseder: İstisna Bahçesi, Miras Bahçesi ve Eserler Bahçesi. “İstisna Bahçesi” akıl yaşına erişmeden ölen çocuklar içindir, “Miras Bahçesi” bir süre cehennemde cezalandırılmış müminler içindir ve son olarak da “Eserler Bahçesi” iyiliklerinin karşılığı olarak mükâfatlarını alacak müminler içindir; Gardet, Louis, “Djanna,” bkz. *E.I.2*, c. II, 1965, s. 459-464, s. 462.

yutu- ayrıntılı bir şekilde tasvir ederken Galata şeyhi kendini iki cennetle sınırlı tutmuştur. Aynı zamanda Kuran'ın klasik cennet bahçeleri görüşüyle yetinmiştir: dört ırmak (ikisi baldan ve şaraptandır) ve musiki. Belki de Ankaravî burada semayı düz anlamda kullanmıştır, yani cennette müminlerin dinleyecekleri Allah'ın sesini dinlemeyi kastetmiştir.

Dervişlerin “dönüş sırrını” (*sırr-ı maad*) tanıttıkları ve “öte-dünya hallerine gönderme yaptıkları” “karşılaşma”nın (*mukabele*) bu ilk devranını tamamladıktan sonra dervişler

Ba'dehû bu devir tamam olup ve tâ'yin-i şeyh ortadan çıkıp makâmına geldikde ve devr-i sâniye müteveccih⁷⁵ olundukda esrâr-ı mebde' ve meâda ve zuhûr-i âlem ve âdeme işâret kılarlar. Ve bu mebde' ve meâdın sırrını bilmeye evvelâ bir mukaddime bast etmek gerek ki, hattâ sonra ahvâl ve erkân-ı fukarâdan onun istihracı âsân ola.⁷⁶

Birinci devranda dervişler ebedi olanı onlara hatırlatan şimdiki cennetin ortasında bulunurken, artık kaynağın *çıkış* ve *dönüş* yolunu açığa çıkarırlar. Böylece Ankaravî, *semahanedeki* ikinci raks devranına bağlı olan ayinin diğer yönünü açıklamaya koyulur.

Ve bu mebde' ve meâdın sırrını bilmeye evvelâ bir mukaddime bast etmek gerek ki, hattâ sonra ahvâl ve erkân-ı fukarâdan onun istihracı âsân ola.⁷⁷

Cennetten kutsal veya manevi bir geometriye geçiş yapması yerindedir, çünkü cennet de daireseldir. Ankaravî cennetin şekliyle ilgili meseleyi ortaya koymaz, basit bir tasvirle yetinir. Galata şeyhinin sürekli başvurduğu

75 Bu terimin karşılığı dönmeye yakındır, ama henüz Mevlevilere özgü olan dönme hareketi değildir. Molé bunu “ikinci devrana hazırlanmak için” şeklinde tercüme etmiştir.

76 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 130. “şeyhin emri üzerine [odanın] merkezinden ayrılırlar ve yerlerine dönerler. İkinci devrana dönük (*müteveccih*) kökenin ve dönüşün sırlarını (*esrar-ı mebde ve maad*) ve dünyanın ve [insan] Adem'in tezahürünü açığa çıkarırlar.”

77 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 130. “daha sonra ayinde (erkân) ve sufilere (fukara) hallerinde (ahval) bunları gözlemlemenin (istihrac) daha kolay olması için köken ve dönüş sırlarına bir giriş sunmalıyız.”

İbn Arabî düşüncesi bu noktada çok açıktır. Endülüslü şeyhe göre cehen-nemin de cennetin de eşmerkezli (*concentrique*) ve dışmerkezli (*excentrique*) olarak şekilleri daireseldir ve Allah bile bir noktadır ve gerçeklik de çember-in bir sûduru olarak düşünülebilir.⁷⁸ Böylece cennetten manevi geometri risalesine geçiş Mevlevî dervişlerin dairesel rakslarını temellendirebilecek ortak bir öğretiyile açıklanır.

Kutsal geometri düşüncesi Mevlevî raksını bir sülûk olarak düşün-meye olanak sağlar.

Ol mukaddime budur ki, meşâyih-i sûfiyye derler ki, bu vücûd vü-cûd-i devriyyedir. Ya'nî meselâ Zât-ı ahadiyyet bir nokta gibi farz olunur. Ve bu âlem ve âdem ol noktadan sudûr eden hatt-ı dâire gibi temsil kılınır.⁷⁹

Ardından Ankaravî birkaç açıklayıcı dizeyi alıntılar: “*Ortada başladı-ğı yerden sona, yâni yine oraya kadar dönüp duran tek bir noktadan meydana gelme tek bir hat var.*”⁸⁰ Galata şeyhi manevi geometri olarak tanımlayabile-ceğimiz bir sema okumasıyla ilgilenmekte, çünkü geometrik unsurlar, yo-rum tasavvurunun kalkış noktası olan imgelerdir.

Meselâ kenardaki dâire gibi. Ve bu noktanın yemîni tarafı âlem-i zuhûr ve yesârı tarafı âlem-i butûn tasavvur olunur. Ve mukâbelesine mertebe-i insân denir. Pes âlem ve âdem nokta-i zâtın tecellisinden zuhûra gelip dâire-i vücûd üzere seyr kılıp...⁸¹

78 Asin Palacios, Miguel, *Dante e l'Islam*, c. I, *L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, it. Çev. Roberto Rossi Testa e Younis Tawfic, Parma, Nouve Pratiche Editrice, s. 251-254.

79 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 130-131; Ankaravî, MF 2, s. 112; Molé, “La Danse exta-tique,” s. 265. “Varlık dairesel bir varlıktır (bu vücûd vücûd-u devriye). Yani birliğin özünün (zat-ı ehadiyet) bu âlemin ve insanın yaratılışından önce *dâire* şekli çizen bir *hattın* sudûr ettiği bir nokta gibi olduğunu varsayabiliriz.”

80 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 131; Ankaravî, MF 2, s. 112; Molé, “La Danse extatique,” s. 265. “baştan sona, tekdir hat; onda yaratılmış olan seyyah olur.”

81 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 131; Ankaravî, MF 2, s. 112; Molé, “La Danse extatique,” s. 265. “Çemberin hattı gibi noktanın sağ kısmı *zuhûr* âlemini ve sol kısmı da *bâtın* âlemini temsil eder, bunların karşısında da *insan mertebesi* olarak adlandırılan şey bulunur. Âlem ve insan, özün noktasının tezahürüyle sonrada varoluş bulur ve varoluşun çemberi boyunca seyahat eder.”

Kuran'ın XXI, 104.⁸² ve XL, 3.⁸³, 20.⁸⁴ ayetleri bu seyahat ve insanın mebbe'ine dönüş yorumunu destekler. Şebusteri'ye atıfta bulunarak Ankaravî "gizli ve görünür olan, her şey tek bir şey olur"⁸⁵ der.

Gerçi cümle âlem ve âdem bu hatt-ı mevhûm üzere misâfırdır. Velâkin cemîsi mebbe' ve meâdın bilmez.⁸⁶

Bununla beraber peygamberler, Allah dostları ve arifler gibi bu hattın varlığını bilenler arasında bile iki grup belirir:

Birisi tâ nokta-i hakikiden rûhu nice seyr eyledi. Ve bu âlem-i insâniyyete ne kadar mertebe kat' edip geldi, dahi insan olmazdan evvel bunları bilir.⁸⁷

İkinci grup ise bu yolculuğu gerçekleştirdiğinin bilincinde değildir, "Velâkin âlem-i insâniyyete geldikten sonra buna bir ilim gelir ki, bu bir mebbe'den zuhûr edip âlem-i insâniyyete geldi. Ve bunda dahi karâr etmeyip ona gider."⁸⁸

Bu grup "Pes bu kısım evvelâ ilimle bâtın tarafından merâtib-i kalbiyye ve rûhiyyeyi kat' edip seyr kılar. Âhirü'l-emr mebbe'-i hakikisini bulur".⁸⁹ Bu keşfi gerçekleştirdikten sonra,

82 "O gün göğün yazı tomarlarını dürer gibi toplarsınız. İlk yaratmaya başladığımız gibi onu iade ederiz. Üzerimize söz; biz bunu mutlaka yapacağız."

83 "O'ndan başka tanrı yoktur, dönüş O'nadır."

84 "Allah adâletle hükmeder. O'ndan başka çağırıldıkları (tanrılar) ise hiçbir şeye hükmedemezler. Çünkü işiten, gören yalnızca Allah'tır."

85 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 131; Ankaravî, MF 2, s. 112; Molé, "La Danse extatique," s. 265.

86 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 131; Ankaravî, MF 2, s. 112-113; Molé, "La Danse extatique," s. 265-266. "İnsan, alemi temsil eden bu hayali hat üzerinde yolculuk etse de, hepsi kökeni ve dönüşü bilmez."

87 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 131; Ankaravî, MF 2, s. 113; Molé, "La Danse extatique," s. 266. "Birinci [grubu] ruhlarının hakikat noktasından itibaren çok yolculuk ettiğini ve insan henüz yaratılmamışken insan tabiatına ulaşmak için kaç merhaleden geçildiğini bilenlerden oluşur."

88 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 131-132; Ankaravî, MF 2, s. 113; Molé, "La Danse extatique," s. 266. "Fakat insan tabiatına geldikten sonra bir Mebbe'inden varlığa geldikleri, karar vermeyip insan tabiatıyla kuşatıldıkları ve bu Mebbe'ine geri dönmeyi arzuladıkları apaçık görünür".

89 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 132; Ankaravî, MF 2, s. 113; Molé, "La Danse extatique," s. 266. "İlk başta son emrin (*ahar el-emir*) Kökeninin hakikatini (*mebbe-i hakik*) tekrar bulmak için kalbin ve ruhun aşamalarını aşma bilinciyle içsel yolculuğu yapmayı kabul ederler".

Bu sırrı buldukda Hak Teâlâ ona ism-i Selâm ile mütecellî olur ve bu ismin lisânıyla onlara selâm kılar ve der ki; *[Ey kullarım! Selâm sizlere ki ilimlerinizi şüphelerden arındırdım; idrâklerinizi gâyelere erdirdim.]*⁹⁰

Böylece dervişler ilimlerinin Hakikatin Kökenine (*mebde-i hakik*) bağlı olduğunu ve şüpheden ve zorluktan (*şukuk*) kurtulduklarını öğrenirler. Böylece *selâm* isminin *tecellisi* dervişlere kesinlik mertebesine (*selâmet*) ulaşmalarını sağlar. “Pes bu mertebeye “ilm-e’-yakîn” denir.”⁹¹

Ba’de ez ân Hak Teâlâ bunların ilmine nûr-i rû’yet ve müşâhede verip “ayne’l-yakîn” menzilesine ırgörüp ondan sonra bunların rûhu mebd’-i hakikiden nice zuhûr kıldı.⁹²

Dervişler bu devranla mukabeleyi karakterize eden bu yolu anlamayı başarırlar.

“Bunlar dahi cümle merâtibi bu devirde “ayne’l-yakîn” müşâhade kılarlar”⁹³ der Ankaravî, dervişlere Selâm isminin ve içsel hayatta etkisinin önemini öğrenimini Allah’a atfeder. İbn Arabî öğretisinin en etkili öğrencilerinden biri olan Sadreddin Konevî’yi⁹⁴ (öl. tar. 1274) alıntılararak Ankaravî bu mistik yolculuğa girişenlerin şüphe ve cehaletten kurtuldukları ve *Selâm* adının onlar için bir güvence olduğu fikrine geri döner.

Ba’de ez ân bunlara “hakka’l-yakîn” nûru i’tâ kılıp bu nûr-i Yezdân ile bunlar bidâyet-i vücûddan nihâyetine varınca devr-i seyr ederler.⁹⁵

90 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 132; Ankaravî, MF 2, s. 113; Molé, “La Danse extatique,” s. 266. “Hak Teâlâ barış ismiyle (selâm) ve bu ismin diliyle tecelli eder, şöyle diyerek onları selamlar: ‘selâm üzerinize olsun, ey kullarım, bilginizi şüpheden kurtardım ve düşüncelerinizi zirveye yükselttim.’”

91 Ankaravî, MF 1a, s. 71; Ankaravî, MF 3, s. 132; Ankaravî, MF 2, s. 113; Molé, “La Danse extatique,” s. 266. “Bu mertebeye *ilm-i yakîn* denir”.

92 Ankaravî, MF 1a, s. 71; Ankaravî, MF 3, s. 132; Ankaravî, MF 2, s. 113; Molé, “La Danse extatique,” s. 266. “Hak Teâlâ bunlara müşâhede ve temaşa nurunu verir ve kesin tecrübenin mertebesine (*ayn el-yakîn*) ulaştırır.”

93 Ankaravî, MF 1a, s. 70; Ankaravî, MF 3, s. 132; Ankaravî, MF 2, s. 113; Molé, “La Danse extatique,” s. 266. “Bu devranda temâşada kesin olan tecrübeyi gerçekleştirirler”.

94 “Bu isim hariç her bir mertebe,” Ankaravî, MF 1a, s. 71; Ankaravî, MF 3, s. 132; Ankaravî, MF 2, s. 113; Molé, “La Danse extatique,” s. 266. *Anthropologie d’un rituel* s. 266.

95 Ankaravî, MF 1a, s. 71; Ankaravî, MF 3, s. 132; Ankaravî, MF 2, s. 113; Molé, “La Danse extatique,” s. 267. “Varoluşlarının başından sonuna kadar onlar nuru Allah’tan ve devranı yaparak da kesin hakikati alıyorlar”.

Ankaravî'nin daha sonraki akıl yürütmesi mukabele devranıyla tarik devranının tamamlanmasını belirtiyor olabilir.

Ve yolculuk gerçekleşir:

Pes seyirleri mebd'e-i hakikiye erdikde mebd'e-i ayn-ı meâd görelere ve âhiri ayn-ı evvel bulalar ve bâttın ayn-ı zâhir müşâhade kılarlar. [O kadar yaklaştı ki, iki yay arası kadar hattâ daha da yakın oldu.]⁹⁶ makâmı ne imiş bileler. Ve mi'râc-ı hakikiye ereler. Bu makâmda dahi Hak Tebâreke ve Teâlâ bunlara ism-i Selâm'la tecelli kıla ve diye ki; [Kullarım! Vücûd ve kayıtlardan size nisbet edilen her şeyden selâmetde oldunuz. Ve sizin üzerinize olan selâmım ile şehâdet selâmetine ulaştınız. Hakka'l-yakîn nazarıyla bakdığımızda, nokta ve dâirenin, devrin ve medâr'ın nasıl olduğunu görürsünüz. Onlar dâireye, devir ve medâr'a bakdıkları zaman orada seyreden ve devredeni bir gözle görürler. Şehâdet âlem-i hat şeklinde noktadan dâire gibidir. Gülşen-i Râz sâhibi'nin dediği gibi; "Bu (Allah'ın) gayrı olan sûretin hepsi senin vehmindendir ki nokta sür'atinin seyrinden dâire gibidir."]⁹⁷

Galata şeyhi, tavrını biraz daha savunmak için Gülşen-i Raz'ın kitabını zikreder. Son olarak birçok kez söylendiği gibi Ankaravî şöyle der:

Bu mahalde söz çokdur, eğer tafsîl olunursa esrâra ve güftâra hadd yokdur.⁹⁸

96 "İki yay uzunluğu kadar, yahut daha az," Kuran, LIII, 9.

97 Ankaravî, MF 1a, s. 71; Ankaravî, MF 3, s. 133; Ankaravî, MF 2, s. 113-114; Molé, "La Danse extatique," s. 267. "Gerçek kökene (mebd'e-i hakik) ulaştıklarında kökenin özünü kendisinden (ayn-ı mebd'e) aldığını görürler, onun (âhar) ilkenin özü (ayn-ı evvel) olduğu keşfederler ve batının zahirin özü (ayn-ı tâhir) olduğunu temaşa ederler. Dolayısıyla 'kab-ı kavşeyn'in mertebesini bilirler ve gerçek yükselişe (mi'râc-ı hakik) ulaşırlar. Bu düzeyde de Hak Tebâreke ve Teâlâ selâm ismiyle onlara tecelli olur ve onlara der ki 'Selâm üzerinize olsun kullarım! Sizi varoluşla ve [bu dünyadaki] bağlarla ilgili her şeyden kurtardım. Size Selamımla (Selâmî) ve umudun gücüyle yol gösterdim. Hakikatin gerçeklik (Hak el-yakîn) bakışıyla bakın, noktayı, dâireyi ve devri ve çemberi (medar) göreceksiniz. Bu bakışla bakarsanız, noktanın, dâirenin, devrin ve çemberin noktanın hayali bir çizgi etrafında döndüğü gibi onlarda dönen tek bir öze sahip olduklarını göreceksiniz."

98 Ankaravî, MF 1a, s. 71; Ankaravî, MF 3, s. 133; Ankaravî, MF 2, s. 114; Molé, "La Danse extatique," s. 267. "Söz çoktur, ayrıntılara girecek olsaydık, sırların ve sözlerin sonu olmazdı".

Ankaravî'nin kendisi de ayinsel adaplara böyle bir öğretiyi uygulamak gerektiğinin ve çok eskiden beri şeyhlerin kavramsal açıdan kavranılmaz manevi gerçeklikleri açıklamak için algıların imgelere başvurduklarının farkında.

Pes bu makâmdan maksûd nedir ona gelelim. Bundan maksûd olur ki, meşâyh bu zikrolunan edvâr ve esrârı tâliblere tefhîm etmek isteseler bu âlemde mahsûs olan şeylere teşbîh ederler ki, tâ emr-i ma'nevî temsil tarikiyle ayâne gele. Meselâ kimisi Zât-ı Ahadiyyeti bir noktaya teşbih eyler ki, ol nokta sür'atle hareket eylese dâire şeklinde görünür. Lâkin ol dâire vehmidir onun vücûdu yokdur. Belki ol dâire şeklinde görünen noktadır. Ve Zât-i İlâhiyye'yi ve mevcûdâtı buna kıyâs et.⁹⁹

Ankaravî bazı şahısların sunduğu analogiyle açıklamasına devam eder:

Ve ba'zılar dahi bir nokta vaz' edip ol noktayı pergel ile çizip evvelini âhirine ulaştırırlar ve noktanın yemini tarafını âlem-i zuhûr ve yesârı tarafını âlem-i butûn i'tibâr edip bu esrârı onda gösterirler. Meselâ kenardaki dâire gibi.¹⁰⁰

Ardından Mevlevî şeyhi, dervişlere yol gösterebilecek yegane ışık, hakikatin direği olarak tarikatının kurucusunun düşüncesine döner. Çünkü “Hz. Pîrimiz ve dünyâ ve âhiretde dest-gîrimiz ve şems-i münîrimiz ve nûr-i zamîrimiz bu zikrolunan esrârı kendi vaz' eylediği âyinlerde gösterir.”¹⁰¹

99 Ankaravî, MF 1a, s. 71-72; Ankaravî, MF 3, s. 133; Ankaravî, MF 2, s. 114; Molé, “La Danse extatique,” s. 267-268. “Şeyhler çömezlere (*talip*) zikrettiğimiz *devranların* sırlarını açıklamak istediklerinde *âleme* has şeylere benzeterek bunu yapmaya çalışırlar ki, öz temsil yoluyla açığa çıksın. Bir kimsenin tek özü (*zat-ı ehad*) hızlıca döndüğü için *dâire* şeklinde görünen bir noktaya benzetmesi örneğinde olduğu gibi. Fakat bu daire görünüştedir, çünkü [*bağımsız*] bir varlığı yoktur ve daire şeklinde gördüğümüz ilk noktadır. Böylece ilahî öz var olan her şeye (*mevcud*) benzetilebilir.”

100 Ankaravî, MF 1a, s. 72; Ankaravî, MF 3, s. 133; Ankaravî, MF 2, s. 114; Molé, “La Danse extatique,” s. 268. “Bir noktayı koyduktan sonra bir pergelde baştan sona bir hat çizerler. Ve benzetmeyle noktanın sağ kısmının *zuhur alemini* [*gölgeolay* (*épiphenomène*)] ve sol kısmın da *batın alemini* temsil ettiğini göstermeye çalışırlar. Dolayısıyla bu hat üzerinde çizilmiş bir daire gibidir.”

101 Ankaravî, MF 1a, s. 72; Ankaravî, MF 3, s. 134; Ankaravî, MF 2, s. 114; Molé, “La Danse extatique,” s. 268. “Ayinde bahsi geçen sırları belirlemiştir.”

Ankaravî öğretisini İbn Arabî'ninkine sağlam bir şekilde oturtuktan sonra kendi tarikatının ilham kaynağının düşüncesine verilen açıklamayı kullanmaktan kendini alıkoyamaz. Burada Ankaravî'nin düşüncesinde Ekbercî ve Mevlevî düşüncelerinin bittiğini açıkça görmekteyiz. Hem idrak hem de adap açısından sonuç doğrudan Mevlevî ayini semaya uygulanan köken yorumudur, *mukabele*.

Meselâ şeyh ki gelip makâmına dura. Nokta-i mebd'e-i vücûd misâlinde olur. Ve yesân tarafı ki, âlem-i butûnun nümûnesidir. Fukarâ ol tarafdân zuhûra müstaid olmuş ervâh-ı mücerrede gibi sükûnla bilâhareket gelip nokta-i mebd'e-i vücûd mesâbesinde olan şeyhe karîb olduklarında dest ber-sine ta'zîm edip yemîn tarafına geçmeye ve herkes kendi isti'dâdınca ol tarafdâ merkez-i vücûdu üzere dâir olmaya lisân-ı hâlîle isti'zân ederler. Pes kâim makâm-ı Hak olan şeyh bunlara lisân-ı sırta, ... [*Vücûdunun merkezi üzere dâir ve şâkilen –meşreb ve mîzâcın– üzere âmil ol!*] diye emr kılıp, bunlar dahi,... [*Emrini işittik ve itâat ettik. A'yan-ı sâbitemiz (değişmeyen hakikatimiz) üzere devre, vücûdumuzun merkezi üzere amele başladık –ki vücûdumuzun merkezi her tâifenin üzerine amel kıldığı şâkiledir (meşreb ve mîzâcdır).]* diyerek ve merkez-i vücûdları üzere devrân kılarak ve kadem ber-kadem mertebe be-mertebe seyr ederek nısf-ı dâire-i zuhûru kat' edip muhâzî-i şeyh ki,– mertebe-i insân numûnesidir– dâhil olurlar.¹⁰²

Demek ki dervişler dönmeye ve zuhur alemini temsil eden odanın yarısını kat etmeye başladılar ve şeyhin bulunduğu yerin tam zıt yerindeler.

102 Ankaravî, MF 1a, s. 72; Ankaravî, MF 3, s. 134; Ankaravî, MF 2, 1996, s. 114-115; Molé, "La Danse extatique," s. 268. "Kendi makamında oturan şeyh varoluşun kökeninin noktasını (*nokta-ı mebd'e-i vücûd*) temsil eder. Sol hat *batın* aleminin modelidir. Fukarâ, ortaya çıkmaya hazır cisimsiz ruhlar (*ervah-ı mücerred*, yalıtılmış ruhlar) gibi sessizce ve hareketsizce varoluşun kökeninin nokta mertebesini temsil eden şeyhe yaklaşırlar. El ile selam verdikten sonra [vecdin] hal diliyle her biri izin isteyip sağ tarafa geçer ve kendi ölçüsünce varoluş merkezi (*merkez-i vücûd*) üzerinde döner. Ardından *kaymakam-ı hak'ta* bulunan şeyh bir baş işaretleriyle "varoluşunun merkezinde dön ve dilediğini yap" diyerek onlara emir verir. Ve onlar "emrini işittik ve itaat ediyoruz. Sabit özler (*a'yan-ı sabite*) etrafından dönmeye başladık ve bütün kısımların (*tâife*) eylediği şekilde kendi varoluşumuzun merkezinde çabalıyoruz" diyerek kendi varoluş merkezlerinde, birbiri ardından bir adım ve bir mertebe, yarım daire (*nasîf-i daire*) gerçekleştirerek kadar ilerleyerek şeyhin karşısında insan mertebesine ulaşırlar."

Bu tarikin şartı budur ki, orada kalmaya. Belki yap yap veya pek pek devr ederek gelesin. Mebde'-i harekâta vâsıl olalar. Pes mertebe ba'de mertebe ol yesâr tarafını dahi kat' edip makâm-ı noktaya gelirler. Bu kere kâim makâm-ı Hak olan şeyh bunlara Hakk'ın selâmın tebliğ edip ism-i Selâm'ın sırrın gösterir ve der ki; ... [Ey muhabbet dâiresinde devrân edenler! Allah'ın selâmı üzerinize olsun. Allah Teâlâ semâ'nızı ve niyetlerinizi fîtneden selâmetde kulsun ve sizi selâmetle mebde'-i hakikiye ulaştırısın.] Ve suâl olunursa ki bu selânullahı ibâdullahı isâl, mekânında dururken dahi câizdir. Pes takaddüm-i şeyh ne ma'nâya işâretidir ki, ol müstahlefde dahi buluna. Şeyhin birkaç kadem makâmından ileri gelmesi makâmı münâzileye işâretidir. "Münâzile beyne'l-meşâyih" ona derler ki, abd kendi vücûdundan makâm-ı fenâ'ya tenezzül eyleye. Ve Cenâb-ı Hak selâmıyla ve rahmet ve re'fetiyle makâm-ı abde takarrub eyleye. Nitekim bu ma'nâya işâret edip ... [Bana bir karış yaklaşana, Ben bir zirâ' (adım) yaklaşırım.] buyururlar.¹⁰³

Ardından Ankaravî İbn Fâriz'in bir dizesini zikredip yorumlar: "Eğer sen mertebe-i beşerîyyetinden hurûc edip mücerred ve vâhid olaydın bulucu olur-dun. Makâm-ı münâzile'de benim hakikatden dediğim."¹⁰⁴

103 Ankaravî, MF 1a, s. 72-73; Ankaravî, MF 3, s. 134-135; Ankaravî, MF 2, s. 115; Muhtemelen Ekici yanlış olarak şöyle tercüme etmiştir: Hak Teâlâ âşığa "de son degré d'indépendance et des trois dignités" yaklaşır; Molé, "La Danse extatique," s. 268-269. "Tarikatımızın koşullarından biri, hareketin başlangıç yerine ulaşacak kadar dönmeye (yâb yâb ve pâk pâk) devam etmektir. Ardından mertebe mertebe sol tarafa geçerler ve makam-ı noktaya varırlar. Burada kaymakam-ı Hak makamında bulunan şeyh, üzerlerine Allah'ın selâmını (barışını) yayarak, Selâm ismini tecelli ettirir ve onlara şöyle der: "Allah'ın selâmı muhabbet dairesi üzerinde bulunanlar (fi dâ'irat el-mahabba) üzerine olsun! Rabb'imiz sizi işitmenizin (isma'ukum) ve niyetinizin cazibesinden korusun. Güvenle sizi hakikatin kökenine ulaştırarak sizi kurtarsın." "Ey Allah'ın kulları, Allah'ın selâmı üzerinize olsun" şeklindeki selâmı ayakta ve yerinden istenmişse, bu istek caizdir. Şeyhlerinin önden geçmesinin anlamı nedir? Makamından birkaç adım ilerlediğinde geri iniş makamının (makâm-ı menazil) işaretidir. Şeyhler bunu kulun varoluşunun yokoluş (fena) mertebesine inişinin makamı olarak tanımlarlar. Ve selâm Cenab-ı Hak rahmet ve re'fetiyle kuluna yaklaşması tarif edilir. Bu da "Bana bir karış yaklaşana Ben bir adım yaklaşırım" sözyle açıklanır. Şu hadis de vardır: 'Allah Teâlâ gecenin yarısında veya üçte birinde dünya semâsına nüzûl eder ve 'Duâ eden yok mu? Ona icâbet edeyim' buyurur."

104 Ankaravî, MF 1a, s. 73; Ankaravî, MF 3, s. 135; Ankaravî, MF 2, s. 115; Molé, "La Danse extatique," s. 269; burada al-Tâ'iyya al-Kubrâ'nın mistik şiirinin 225-226 sayılı dizesi söz konusu, Ankaravî bunu belli bir rahatlıkla tercüme etmiştir. Bkz. 'Umar İbn al-Fârîdî. Sufi Verse, Saintly Life, çev. Emil Homerin, s. 139: "Truly the one uttering/those strange things you heard/was other than her/although she spoke in a sense". "İnsan mertebesinden çıkıp kendini yalnız, vecd halinde ve tek başına bulursan (bulucu olur-dun), o zaman bu mertebeye, söylediğim sözleri söyleyebilirsin."

Bu devran da, şeyhin devrana katılan dervişleri selamlamasıyla tamamlanır:

Pes şeyhin kendi makâmından ayrılıp selâm verdiği mevzîye makâm-ı münâzile derler.¹⁰⁵

Ankaravî'nin bütün eğitimi, seyr ü sülûk'a uygulanabileceği gibi ayin esnasında dervişlerin gerçekleştirdikleri devranlara da uygulanabilir. Bu yazı, okur için, özellikle de çömezse, son derece güçlü ve çağrışımlarla doludur. Ankaravî, metnini okuyan kişiyi bu kez keşf havasına değil mekân-sal ve manevi bir yolculuğun hayaline dalmasını sağlar. Ankaravî aynı imgeleri sürekli tekrarlayarak bunu iyice pekiştirir. Daha önce de söylediğimiz gibi bu onun müritlerini düşünerek yazdığının belirtisidir ya da o eğitimi verirken müritlerinden birinin aldığı notlardır.

Büyük ölçüde ikinci devranın açıklamasına ayrılmış olan giriş böylece son bulur. Üçüncü devrana geçmesi beklenirken o tekrar ikinci devran hakkında söylediği somut açıklamalara döner.

Pes bu makâm ma'lûmun olduysa ve devr-i evvel nihâyet bulduysa sûret mukaddemâ zıkr olunan ma'nâya muvâfık olsun için devr-i sâniye şürû' ederler.¹⁰⁶

Ankaravî'nin temel arzusu müritlerine içsel hayatlarında yaşamaları gereken şeyin yansımaları olan bir adabı öğretmektir. Burada yine Galata şeyhi antropolojik öğretiyi önemser ve zahiri olanı batın olanla ruhsal açıdan uyumlu kılmaya teşvik eder.

105 Ankaravî, MF 1a, s. 73; Ankaravî, MF 3, s. 135; Ankaravî, MF 2, s. 115-116; Molé, "La Danse extatique," s. 269. "Şeyh makamından ayrıldıktan sonra Selâm'ı verdiği yer iniş mertebesi (makam-ı menâzil) adını taşır."

106 Ankaravî, MF 1a, s. 73; Ankaravî, MF 3, s. 135; Ankaravî, MF 2, s. 116; Molé, "La Danse extatique," s. 269. "Bu makamı biliyorsan ve birinci devran (devr) sona ulaştıysa, zikredilen manevi anlamın (ma'na) suret makamına uyması için ikinci devran başlar (şürû)."

Pes bu devirde evvelki devirden ziyâde söz ve harâret ve vecd ve hâlet ve inkişâf-ı derûn hâsıl olur ki, ekserini “ayne'l-yakîn” mertebesini görür.¹⁰⁷

Batın nitelikteki gelişmelerin bu evresine ulaştıklarında dervişler, şeyhin –bu kez *halife-i Hak* unvanıyla– ayinsel selamını alırlar ve şeyh onlara şöyle der: “[*Ey hullet ve meveddet yolunda devr edenler! Allah'ın selâmı üzerinize olsun. Basar-i basîretinizdeki perde kalsın ki, hakikatın merkezini ve devrin sırlarını göresiniz.*]”¹⁰⁸

İkinci devranla ikinci selamlama da böylece tamamlandıktan sonra geriye üçüncü devrana geçmek kalır. Girişten sonra mistik bakış açısının yansıması olan ikinci devranı şerh edeceğini söyleyen Ankaravî artık üçüncü devrana geçer.

Pes bu selâmdan sonra devr-i sâlise şürû' edeler. Ve bu devirde bunlara –alâ kadri merâtibihim ve isti'dâdâtihim– istiğrâk el verir. ...[*Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır!*]¹⁰⁹ sırrı ekserine¹¹⁰ hakka'l-yakîn birle ve nicesine ayne'l-yakîn ile ve nicesine ilme'l-yakîn ile yüz gösterir. Bu devir dahi tamam oldukça şeyh selâma mübâdere eder ve nümûne-i makâm-ı münâzile'ye gelip bunlara üçüncü selâmı tebliğ eyler ve der ki; ... [*Ey âşıklar ve ârifler! Allah'ın selâmı üzerinize olsun. Devriniz tamamlandı ve sırlarınız lezzet buldu. Allah Teâlâ*

107 Ankaravî, MF 1a, s. 73; Ankaravî, MF 3, s. 135; Ankaravî, MF 2, s. 116; Molé, “La Danse extatique,” s. 269. “Bu devran, ilkinde göre, hararet, hâlet, vecd, [ruhanî] hal ve [mistik] keşifle ilgili olarak çok daha öncemli bir gelişmeye ulaşır. Dolayısıyla kesin görüye (*ayn el-yakîn*) ulaşan [bu gelişmelerin] bir kısmını görür.”

108 Ankaravî, MF 1a, s. 73; Ankaravî, MF 3, s. 135; Ankaravî, MF 2, s. 116; Molé, “La Danse extatique,” s. 269-270. “Ey siz ki aşkın (*mevdua*) ve dostluğun (*hil*) yolunda (*tarik*) seyahat ediyorsunuz, Allah'ın selâmı üzerinize olsun. Hakikat merkezinin ve devranın sırlarını görebilesiniz diye gözlerinizdeki perde kalsın.”

109 Kuran, II, 115.

110 Molé ekseri sözünü, “çoğunluk,” “çoğu” şeklinde çevirmeyip “bazıları için” demekle yetinmiştir. Hakikatin son mertebesi sema icra edenlerin çoğu için ulaşılabilir değildir. Bu görünürdeki tezat şeyhin niyetini göz önünde bulundurduğumuzda aşılmış olur. Muhtemelen yersiz görünen bu zarf, şeyhin müritlerine konuştuğunu ve onları en üst mertebeye ulaşmak için teşvik ettiğini ve dolayısıyla bunların çoğunun bu mertebeye ulaşacağını ifade ediyor olabilir. Bu mertebenin yalnızca bazı kişilere özgü olduğunu söyleseydi çoğu derviş sema yolunda ilerlemekte kararlı olmazdı.

sizi hakka'l-yakine erenlerden eylesin ve âlemlerin Rabb'ini müşâhadede selâmetde kılsın.]]¹¹¹

Manevi bir geometri yorumuyla seyr ü sülûk yorumu arasında yer alan *mukabele* öğretisinin yorumu bu üç devranın açıklamasıyla neredeyse tamamlanmıştır.

Bununla beraber üç kez devran eylemek ve her devranın sonunda selâmı söylemek şeklindeki ayinsel eylemi sahih bir Mevlevi geleneğiyle temellendirilmeliydi. Bu nedenle Ankaravî, müritlerinin arasında raks eden Mevlânâ'nın raks meselini aktarır. Mevlânâ her devrandan sonra durup ayinsel bir selâmlama söylemiş. Mevlânâ'nın müritleri semanın bu şekilde uygulanma ve bu tuhaf selâmlama karşısında şaşırıp şeyhlerine soru sormuşlar. Ankaravî'nin aktardığı mesele göre Mevlânâ onlara dönerken devranını ilkönce peygamberin ashabına, ardından dini düşüncesini en çok etkilemiş olan 'Attar'a ve son olarak da en büyük mistik Farsî şairlerinden olan Sanâ'î'ye bağışladığını söylemiş. Yine de "Bu kavîl menkulâtandır, zaaftan halî" değildir."¹¹² Bu gözlem Ankaravî'nin tarihsel olgular ve geleneğin sahihliği konusunda dikkatli olduğunu gösterir. Mevlânâ'nın ve ashabının silsilesinin ve veliliğinin tekrar hatırlatılması bu kaygının bir başka göstergesidir. Bu meseli aktarsa bile olayın tarihselliği konusunda kuşku duyar ve bu da daha ciddi bir durumdur. Doğrulanmış olan bu mesel Mevlânâ'nın müritleri tarafından başka bir yorumun aktarılmasına engel olmamıştır.

¹¹¹ Ankaravî, MF 1a, s. 73; Ankaravî, MF 3, s. 136; Ankaravî, MF 2, s. 116; Molé, "La Danse extatique," 1963, s. 270. "Bu Selâm'dan sonra üçüncü devrana koyulurlar. Bu devranda, varabildikleri mertebelere ve kendi kapasitelerine göre dervişler vecde ulaşırlar. "Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın yüzü oradadır" şeklindeki hadisin sırrı, birçoğu (*ekserine*) için "kesin hakikatle" (*Hak el-yakin*), başkalarına (*nicesine*) "kesin görüyle" (*ayn el-yakin*) ve daha başkalarına "kesin ilimle" (*ilm el-yakin*) tecelli eder. Bu devranı tamamladıktan sonra şeyh aceleyle Selâm'ı söyler ve iniş mertebesinde olduğu gibi onlara üçüncü selâmı verir: "Ey *Aşıklar* ve *ârifler*, Allah'ın selâmı üzerinize olsun! Devranlarınız tamamlandı ve sırlarınız gerçekleşti. Allah size Âlemlerin Rabb'inin hakikatinin temasına ve kesinliğine (*Hak el-yakin*) doğru selâmetle (*bi el-selâma*) yol gösterdi." İşte üç devranın ve her devrandan sonraki selâmlama ayinin (*Selâm*) sırrı budur."

¹¹² Ankaravî, MF 1a, s. 74; Ankaravî, MF 3, s. 136; Ankaravî, MF 2, s. 116; Molé, "La Danse extatique," 1963, s. 270. "Sahih gibi görünse de bu hadis bazı kuşkular içerir."

Eğer sâbit ise de Hazret'in âyinlerinden maksûd olan, zikrolunan esrâr-ı ğâmızadır. Zîrâ kâmilin bir fiilinde hezâr türlü nûkte ve esrâr mevcûde olur. Pes bu takdirce, selâmda asıl bu kelâm zikrolunmak gerek ki, tarafeyne bile şâmil ola... [*Ey Nebî! Salât ve selâm ve Allah'ın rahmeti ve berekâtı senin üzerine olsun. Selâm bizim üzerimize, Allah'ın kullarından sâlih, âşık ve ârifler üzerine olsun.*]¹¹³

Ve bu bölüm Mevlevî arifin tanımıyla son bulur: “Pes bu tarîkatde ârif oldur ki, bu dekaik ve nûkâta vâkıf ola ve bu hakâyk ve işârâta âlim ola.”¹¹⁴

Sufismus sive Ars Geometrica Mundi [Tasavvufun ya da Kâinatın Geometri Sanatı]

Üç devran ve üç selamlamanın sırlarının açıklamasıyla Ankaravî bir daire çizer gibi ruhani geometri açıklamalarına döner. Bölümün yapısı bile bütün risale gibi daireseldir. Ayinin bu kısmının sırlarına ruhani geometri hakkındaki sözlerle giriş yapılır. Ankaravî Mevlevîlerin gerçekleştirdikleri mukabeledeki devranların en derin nedenlerini açıklamıştır fakat dervişlere uygulanan ruhani geometriye ilişkin sonuçları çıkartmamıştır. Sanki bir dairenin dış çizgisi üzerinde risalesini yazar gibi bir anlamda tekrar başa dönmek zorunda kalmıştır. Müteakip sayfalar Ekberî ekolün geleneğini yansıtan seçilen semboliğin gücünü açıklar.

Bu devrin cümle-i rumûz-i dakikasından biri dahi budur ki, fukarâyı Mevlevîyye'nin sülûkleri dahi devriyedir. Zâhirleri devir eylediği gibi ya'nî tarîk-i müstetîle sahipleri gibi değillerdir. Zîrâ tâlibân-ı Hak iki kısımdır. Bir kısmı hîn-i bulûğdan tâ vakt-i mevte dek şeriat

113 Ankaravî, MF 1a, s. 74; Ankaravî, MF 3, s. 136; Ankaravî, MF 2, s. 116-117; Molé, “La Danse extatique,” s. 271. “Hazretin ayinin niyetini oluşturan ve zikrettiğimiz sırlar zordur, çünkü kâmil insanın eyleminde bin çeşit nûkte vardır. İşte bu yüzden “Salât ve selâm, Allah'ın rahmeti ve bereketi peygamberimizin üzerine olsun. Ve selâm bizim üzerimize ve Allah'ın kulları, ârifler, âşıklar ve salihler üzerine olsun” sözünü içeren selamlamadaki bu temel sözü hatırlatmak gerekiyordu.”

114 Ankaravî, MF 1a, s. 74; Ankaravî, MF 3, s. 137; Ankaravî, MF 2, s. 117; Molé, “La Danse extatique,” s. 271. “Bu tarikatta arif, manevî sözler ve değerler hakkında vakıf olan ve işaretleri ve hakikatleri öğrenendir.”

ve tarikate zâhib olurlar. Velâkin her ne mertebeye erse eğer rûhânî ve eğer cismânî ondan Hakk'ı hâriç bilir ve tenzih kılar ve bunlardan a'lâ bir mertebede veyâ bilâ-mertebe sanar ve tûl ve dîrâz taleb kılar. Bu i'tikâdda olan kimselere tarik-i müstetile sâhipleri denir.¹¹⁵ Ve bir kısmı dahi oldur ki, Hakk'ın inâyeti ve mürşidin himmetiyle tarika sülûk kaldıkda vahdet-i vücûd ona münkeşif olur. Her ne mertebeye erse, ... [Nereye dönerseniz Allah'ın vecihi oradadır.]¹¹⁶ sırrını bulur. Ve her makâmda ve her yerde ve her şeyde Hakk'ı mütecellî görür. Bu kimselere tarik-i devriyye sâhibi denir. Zirâ bunların seyirleri mine'l-Hak, ile'l-Hak, maa'l-Hak, fi'l-Hak olur. Pes devriyelik bulunur.^{117, 118}

Galata şeyhinin kullandığı “tenzih” kelimesine gelince, bu kelime temel İslâm ilahiyat kavramlarından biridir. Bu terim, her türlü “beşeri” sıfatlara atfı yapmayan bir Tanrı görüşünü ifade eder. Allah başka bir yerdedir ve yaratılmış gerçeklikten tamamen yalıtılmıştır. Hiçbir ortak noktaya sahip değildir ve dolayısıyla onun için hiçbir sıfat meşru olamaz. Başka bir deyişle tenzihin Tanrısı, *Gayb*, Bambaşka Olan'dır.¹¹⁹

Molé “*tarik-i devriye sahibi*” ifadesini “çevrimsel yolun insanları” (*les hommes de la voie cyclique*) ifadesiyle karşılamıştır. Bütün bölüme sadık ka-

115 Molé traduit par “les hommes de la voie rectiligne”.

116 Kuran II, 115.

117 “Devir özelliği” diye tercüme etmiştir Molé.

118 Ankaravî, MF 1a, s. 74; Ankaravî, MF 3, s. 137; Ankaravî, MF 2, s. 117-118, Molé, “La Danse extatique,” s. 271. “Devranın (*devr*) en latif simgelerinden biri Mevlevî tarikatının *seyr ü sülûk* yolları daha çok daireseldir; bu, doğrusal yoldaki (*mustatîl*) gibi olmayıp dönmeleriyle çok aşîkârdır. Çünkü hakikat talebeleri (*talibân*) iki kategoriye ayrılır. Birincisi ergenlik yaşından başlayarak ölümlerine kadar şerîata ve tarikata girenlerden oluşur. Bununla birlikte *cismanî* olduğu kadar *ruhanî* olarak da hangi mertebeye varırlarsa varsınlar bunlar hakikatin başka bir yerde olduğunu sanırlar, [her türlü sıfattan] *tenzih* ederler ve bunun ne en üst mertebede ne de mertebesiz (*bilâ mertebe*) olduğunu varsayarlar. Onu uzun süre ve uzun sohbetler (*dîrâz*) ederek ararlar. Bu itikatta olanlar, doğrusal yola (*mustatîl*) sahiptirler. Diğer kategoriye manevî efendinin himmetiyle ve hak inâyetiyle *tarik-i sülûka* girdiklerinde vahdet-i vücûdun kendilerine görünenlerden (*münkeşif*) oluşur. Ulaştıkları mertebe ne olursa olsun bunlar “Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır.” ayetinin sırrını bulurlar. Bunlar ulaştıkları mertebe her ne olursa olsun ve nerede olurlarsa olsunlar her şeyde Allah'ın tecellisini (*Hak mütecellî*) görürler. Bunlar *tarik-i devriyenin* sahibidirler. Çünkü onların yolculuğu hakikatten başlar (*min el-Hak*), hakikate doğrudur (*ilâ el-Hak*), hakikatle birliktedir (*ma' el-Hak*) ve hakikattedir (*fi el-Hak*). Gerçek dairesellik bu şekilde bulunur.”

119 MacDonald, D. B. [L. Gardert], “al-Ghayb,” bkz. *E.I.*2, c. II, 1977, s. 1049.

lan Molé'nin tercümesi Ankaravî'nin açıkladığı şeyin tam anlamını verir. Aynı sorulara asla dönmeden olayları katı bir şekilde gören biri için kullanılan Fransızca "kare kişilik" (*il est carré*) ifadesi akla gelir. Yine olumsuz bir anlamda birbirini takip eden farklı ruh hallerine bürünen biri için "çevrimsel" (*cyclique*) denebilir. Bu ifadeler, bambaşka tarihsel ve dilsel bağlamlarda düşünce ile geometrik şekil arasında yalnızca kültüre bağlı olmayan derin ilişkiyi gösterir. Bunun da ötesinde *tarik-i mustatîle sahipleri* ifadesinin doğrusal, "düz yola sahip olanlar" şeklindeki tercümesi "dikdörtgen yol" anlamında da anlaşılabilir. Hayatının başından sonuna kadar şeriat ve tariki izleyen sufi, asla yolundan sapmayan bir doğruya benzetilir. Aynı şekilde Ankaravî bu dervişin her türlü mertebenin dışında ve dolayısıyla başka bir yerde (*tenzih*) olduğu için asla hakikate ulaşmayı düşünmediğini söylediğinde aklımıza dikdörtgen gelebilir. Dikdörtgenin dışını ve başka yerini düşünmek, tıpkı noktada olduğu gibi yüzeye sahip olmayan doğrunun başka yerini düşünemelmekten daha kolay ve anlaşılırdır.

Son olarak kullanılan son imge ("çünkü onların yolculuğu hakikatten başlar (*min el-Hak*), hakikate doğrudur (*ilâ el-Hak*), Hakikatle birliktedir (*ma' el-Hak*) ve hakikattedir (*fi el-Hak*)") güçlü bir imgedir ve uzamsal figür, mekân ve manevi dil arasındaki ilişkiye iyi bir örnektir. İmgelere başvurmazsa ruhani dil fazla soyut kalır ve bu konuda bilgisi az olan okur üzerindeki etkisi daha azdır. İmgenin etkisi daha yüksektir ve tefekküre elverişli "akli" içerikler sunar. Böylece okur kolay ve hoş bir tefekküre doğru yönlendirilmiş olur.

Ankaravî manevi geometri konusunda tartışılmaz üstatlardan biri olan İbn Arabî'ye Arapça olduğu kadar Osmanlıca atıfta bulunmaktan kendini alıkoyamaz:

Şeyh-i Ekber hazretleri bu ma'nâya münâsib buyururlar. Ey tâlib-i esrâr-ı tarikat bil ki, tahkikan sâhib-i tarik-i müstetîl, maksûdundan gayra ve hayâle mâîldir ve tarik-i itidâlden hâriçdir. Zîrâ Hakk'ı mezâhîrde görmez. Belki tevehhüm eyler ki, matlûbu bu mezâhîrden hâriç ola. Pes hareket-i müstetîle ile hareket eyler maksûduna vûsûl için. Ve halbuki, maksûdu kendi ile bilebilir ve ol onu bilmez.

Pes ol sâhib-i hayâldir ve gâyeti dahi hayâledir ve onun için “min” ve “ilâ” ve “min” ve “ilâ”nın mâ-beyni vardır. Ya’nî bidâyet ve nihâyet ve bu ikisinin mâ-beyni vardır. Ammâ hareket-i devriye sâhipleri onların seyrinde bidâyet ve nihâyet yokdur. Zîrâ onlar Hakk’ı her mazhârda rûhânî ve cismânî ve dünyevi ve uhrevî her ne ise müşâhade kılarlar. Nitekim Muhammediler hakkında geldi ki, Hz. Resûl (a.s.) buyurdu: ... Ya’nî “eğer siz bir habli sarkıtsanız elbette Allah’a ine idi.” Pes haber verdiler ki, Cenâb-ı Hak bâtın-ı arzda hâzırdır, ya’nî âlem-i ecsâmda. Nitekim bâtın-ı semâda hâzırdır, ya’nî âlem-i ervâhda. Ol Allah her şeyi muhîtdir.^{120, 121}

Ankaravî’nin Osmanlıcaya tercüme ettiği Şeyh’ül-Ekber’in bu vuruşu metninden sonra seyr ü sülûkun tanımını gibi yankılanan bir sentezi sunar. Ankaravî *mukabele*nin devranlarını açıklar, fakat bunu yaparken tarihsal evrene de atıfta bulunur. Burada söz konusu olan daha çok dervişin ve daha da çok Müslümanın ahlaki ve manevi hayatıyla ilgili bir nutuktur. Dairenin mükemmelliğinde gizli bulunan nedenlerinin arayışıyla yola çıkan Ankaravî Mevlevî dönmenin geometrik figürünü ve aynı zamanda seyr ü sülûk bağlamında bunun genel anlamını açıklar.

Pes her şeyi Hakk muhît idiğın bilip gören kimsenin müşâhade ve sülûkü devriye olur. Ve bu devrin bir sırrı ve nûktesi dahi budur ki,

120 Kuran, XLI, 54.

121 Ankaravî, MF 1a, s. 74-75; Ankaravî, MF 3, s. 137-138; Ankaravî, MF 2, s. 117-118; Molé, “La Danse extatique,” s. 271-272. Bu alıntıda Ankaravî tahayyül yolu olarak çizgisel veya dikdörtgensel yolu gösterir, oysa İbn Arabî kendi metninde bundan bahsetmez. Bu da Galata şeyhinin Endülüslü üstadı yorumlamakta belli bir rahatlık sergilediğini gösterir. “Şeyh Ekber bu konuda şöyle der: “Ey sırlar yolunun talibi! Doğrusal yolun (*mustatıl*) ehlinin maksut olandan ziyade *gayra* ve *hayale* yöneldiğini bil.” Ve itidal yolundan (*tarik-i i’tidal*) çıkar. Çünkü o hakikati tezahürlerinde (*mazahir*, çoğul *mazhar*) görmez ve aradığı şeyin (*maâtılûp*) tezahürün (*mazahir*) dışında olduğunu hayal eder ve arzusuna ulaşmak için doğrusal (*mustatıl*) şekilde ilerler. Fakat arzusu kendi içindedir, oysa kendisi bunu henüz bilmiyordu. Başı ve sonu bir hayal olarak görür. Böylece “-den” (min) ve “-e doğru” (ilâ) arasında bir “*mâbeyni*” (*entre-deux*) vardır. Yani baş ile son arasında bir “*mâbeyni*” var. Fakat dairesel olarak ilerleyenler için yolculuklarında başlangıç ve son yoktur. Çünkü onlar ruhanî olduğu kadar cismanî ve dünyevî olduğu kadar uhrevî olan tezahürlerinde her an hakk’ı temaşa ederler. Nitekim Muhammediler hakkında peygamberin (a.s.) şöyle emir verdiği söylenir: “eğer siz bir habli sarkıtsanız elbette Allah’a iner.” Bu da Allah’ın yerin içinde, yani cisimlerin aleminde (*âlem-i ecsam*) olduğunu haber verir. Aynı zamanda Bâtını semadadır da, yani ruhların aleminde (*âlem-i ervâh*). Allah her şeyi kuşatır (*muhît*).”

cemî-i zaman ve mekân ve cihân basar-ı basîretle nazar kılsan hep devrândadır.¹²²

Ankaravî'nin antropolojisini anlamak için bu yorum son derece önemlidir. Galata şeyhi, dervişin tarikini İslam'a yeni bir doğuş ya da en basitinden iyi bir Müslüman olmak için bir yol olarak yorumlayabilirdi. Ekberî ekolden sonra Ankaravî'nin müritlerine sunduğu ruhani antropolojinin doktriner teyidini her iki durumda da bulmaktayız. Derviş dairesel şekli takip eder, çünkü onu ebediyet yolunda ilerletebilecek yegâne yoldur. Bu yolda yürüten, kuşkusuz her zaman başlangıç noktasına dönecektir, ama her seferinde daha derine nüfuz etmiş olacaktır. Bu nedenle Ankaravî'nin yöntemi, İslam'ın daha yoğun bir uygulamasına ulaşmak için tarikata girenlere yönelik olduğu kadar tarikte yer alıp da seyr ü sülûk'un manevi derinliklerinde ilerlemek isteyenlere de yöneliktir. Kendine geri dönen ve çember oluşturan nokta imgesi Ankaravî yönteminin mükemmel örneğidir. Derviş, kemal yolunda asla durmamalıdır, aksine Allah olan biricik öze, varlık noktasına ulaşana kadar devam etmelidir. Her şey, farklı şekillere bürünen *tevhid* kavramının etrafında dönmektedir: varoluşun birliği, Biricik Varlık.

Ankaravî, Mevlevî ayinini mistik Ekberî felsefesi açısından ele aldığını gösterir. İkinci devrana girişten önce manevi Ekberî geometriye göre devranın bir ilk açıklama denemesi verilmişken bu aynı girişin devamında doğrusal ve dairesel yolla ilgili İbn Arabî'nin daha önceden ileri sürdüğü teorinin derinleştirilmesi yer alır. Bu da Ankaravî'nin düşüncesinin daire ve çember imgesiyle şekillendiğini gösterir.

Aslında bu bölümün son kısmı, Mevlevî ayininin en geleneksel yorumuyla ilgilidir: ister istemez dairesel olan kozmik raks. Ardından Ankaravî onuncu bölümün son kısmına giriş yapar:

122 Ankaravî, MF 1a, s. 7; Ankaravî, MF 3, s. 138; Ankaravî, MF 2, s. 118; Molé, "La Danse extatique," 1963, s. 272. "Temaşada Allah'ın her şeyi kuşattığını bilen ve gören seyr ü sülûk, daireseldir. Ruhlar aleminde Hak Teâlâ her şeyi anlar."

Ve bu devrin bir sırrı ve nüktesi dahi budur ki, cemî'-i zaman ve mekân ve cihân basar-ı basîretle nazar kılsan hep devrândadır¹²³... [Nitekim Hz. Peygamber, zamânın devri konusunda Hz. Ebû Bekir'den rivayet edilen hadiste, "Muhakkak ki zaman Allah'ın yeri ve göğü yarattığı günden bu yana deverân etmektedir" buyurmaktadır.] Vaktin kalil ve kesirine zaman ıtlâk olunur. Ve zamânın istidâresinden murâd şühûr-i kameriyyenin devridir. Sene onun üzerine hesap olunur. Hak Teâlâ semâvât ve arzı halk eylediği günden beri bu hey'et üzere devirdedir. Ve bu zamanın devrinden füsûl-i erbaa dahi devirdedir. Ve zamanın devri eflâkın devrinden hâsıl olur. Ve her bir felekin bir gûne devri var. Ve her felekde olan kevâkibin bir türlü devri var ve ay ve gün devirdedir. Ve leyâlî ve eyyâm devirdedir. Nitekim hey'et kitâblarında her birinin devri ve merkezi mufassal ve meşrûhdur. Bu ilimden olmadığı için ve tatvîl-i kelâma bâis olmasın için tafsili terk olundu. Söz budur ki, cemî'-i felekler devirdedir ve melekler dahi devirdedir ... [Melekleri görürsün ki, Rablerine hamd ile tesbîh ederek arşın etrâfını kuşatmışlardır.]¹²⁴ [Yâni arşı kuşatmış bir şekilde etrâfında devrederek hamd ile Rablerini tesbîh ediyorlar. Hakk'ın celâl ve cemâl sıfatlarını, onlardan lezzetlenerek tavaflarında zikrediyorlar.] Pes cemî'-i felekler ve melekler belki cemî'-i eşyâ devirde olunca sâlik bu devri sûretâ tarîk ittihâz eylemek bi-tarîki'l-evlâ; ve bu devr-i sûriyi inkâr edenler acep ne tarikle inkâr eder ki bu devir bu kadar esrâr ve nûkâtı câmî'dir. Ve bundan gayrı dahi ez'âf ve muzâaf fevâid ve menâfi' hâvidir ki, onu bu tarikin râsihleri bilir. Ve bi-hamdillahi Teâlâ bu fakîre¹²⁵ bu zikir olunan rumûz ve nûkât ve esrârdan gayrı dahi nice esrâr-ı hafîyye münkeşif olmuşdur ki onun tafsili bu muhtasara sığmaz, meğer bir âhir kitâb ola. [Akıllı kimse kendisine söz ve ifâdeden maksa-

123 Bu bölümde açıkça devranı belirten kelime ilk kez burada görünür.

124 Kuran XXXIX, 75.

125 Ankaravî'nin kendisi.

dın anlaşılmasına ışık tutacak bir işaret kâfi olandır. Ve her şeyin en iyisini, en doğrusunu Allah bilir!].¹²⁶

Bu doktriner yorumun anlaşılması zor olmadığı gibi tamamen de Batını bir anlamı yoktur, muhtemelen başarısı da buradan kaynaklanıyor. Ankaravî hem bir yandan semavi cisimlerin hareketiyle hem de hareketin geneliyle bir benzerlik kurmuştur. Her şey döndüğüne, hareket ettiğine göre derviş de bütün evreni kuşatan bu dinamiği temsil eder. Dervişlerin devranı sadece gezegenlerin güneş etrafındaki seyrinin sahnesel temsili olmayıp aynı zamanda yaratıcı akışın, ısk'ın (Arapçası 'aşk) dışavurumudur. Gezegenleri, zamanı, mevsimleri hareket ettiren bu hayati atılım dervişlerin vecdinin başlangıç noktasıdır. Bunlar bu yaratıcı ilcayla özdeşirler ve ilahi aşkın akışına kendilerini bırakırlar. Ankaravî doğrudan ısk kelimesini kullanmamış olsa da, hareketle ilgili nüktesinde zımnen yer alır. Evreni döndüren şey, alemleri mebdeline doğru geri dönüş atılımını tetikleyen ilahi aşktır. Ankaravî'ye göre Mevlevî derviş kozmik harekete katılmaktan başka bir şey yapmaz. Bunu yalnızca gezegenlerin hareketleri anlamında değil de, evrensel hareket anlamında anlamak lazım. Hareket, ilahi hayatın, ısk'ın tecellisidir ve derviş de bu aşka uygun davranmalıdır.

126 Ankaravî, MF 1a, s. 75-76; Ankaravî, MF 3, s. 138-139; Ankaravî, MF 2, s. 118, Molé, "La Danse extatique," s. 272-273. "Bu devranın bir başka sırrı ve nüktesi de şudur: kalp gözüyle bakılabilse her şey döngü (devran) halinde olurdu: zaman, yer, alem. (Nitekim Hz. Peygamber, zamanın devri konusunda Hz. Ebu Bekir'den rivayet edilen hadiste, "Muhakkak ki zaman Allah'ın yeri ve göğü yarattığı günden bu yana deverân etmektedir." buyurmaktadır.). Zaman vaktin azı veya çoğudur. Zamanın dönmesiyle (istidare) aylar aynı devrini takip ederler. Onun üzerine yılın hesabı kurulur. Allah yeri ve göğü yarattığı günden beri (astronomik) sistem devir üzerine kuruludur. Ve ondan dolayı da dört mevsim peş peşe gelir. Zamanın devri feleklerin devrinden meydana gelir. Her bir feleğin bir güne devri vardır. Her felekte var olan gezegenlerin de (kevakib) bir tür devri vardır, ay ve gün de devir içindedir; ay ve günler döner. Nitekim gökbilim kitaplarında her devir ve her merkez tasnif ve şerh edilmiştir. Bu ilme vakıf olmadığım ve sözümlü fazla uzatmamak için ayrıntılara girmekten vazgeçtim. Bütün feleklerin döndüğü ve meleklerin de aynı şekilde döndüklerini söylüyorum. (Aziz Kuran'ın bir ayetinde Hak Teâlâ şöyle emretmiştir: Melekleri görürsün ki, rablerine hamd ile tesbih ederek arşın etrafını kuşatmışlardır." Yani arşı kuşatmış bir şekilde etrafında devrederek hamd ile rablerini tesbih ediyorlar. Hakkın celal ve cemâl sıfatlarını, onlardan lezzetlenerek tavaflarında zikrediyorlar.) Madem ki bütün felekler, melekler ve hatta her şey devirdedir, salık tarike daha çok girebilme için devri suret olarak gerçekleşir. Çünkü bu devir âlimlerin (rasih) bildikleri sırlar, anlamlar ve başka birçok şey içerir. Hak Teâlâ, bu fakire, zikir olunan rumuz ve nükte ve esrar ve daha başka şeyler göstermiştir. Ve bunlar buraya şıgmaz, nitekim bu başka bir kitap olur. Akıllı insanlara ufukta maksadın görünmesi için asil bir işaret yeterlidir. Allah her şeyi en iyi bilendir."

Minhâcû'l-fukarâ''nın birinci kısmının onuncu bölümünün okumasına göre Mevlevî mukabele için bir araya toplanmış tarikat kardeşlerine karşı, şimdiki ve ebedi cennetlerin mabeyninde yaşamayı öğrenmiş ve bu durumda seyr ü sülûk yolculuğuna başlamıştır. Berzah hali daire şeklini alan seyr ü sülûkun yeridir de. Derviş kendisini bir daire olarak temsil edebilir, yaratılmış alemde kendini dışa vurmuştur, fakat ısk hareketiyle gerçek ve tek mebdî noktasına dönmeyi arzular. Bütün risale gibi bu bölüm de dairenin geometrik şekliyle yapılandırılmıştır. Böylece derviş her okumada yeni bir manevî mertebeye ulaşmayı umut ederek bu risaleyi dairesel olarak tekrar okuyabilir.

Ankaravî'nin tarikat hayatıyla ve İslam adabıyla ilgili okumasını hermenötik devire benzetmekle aşırıya kaçmış olur muyuz?

Merkezde derviş

İsmail Rüsûhî Ankaravî Mevlevî tarikinin adap nazariyecisidir. Amacı açıkça hem öğreti hem de adap kısmıdır. Bununla birlikte müritlerine sunduğu mukabelenin sembolîği antropolojik bir okumadan yoksun değildir. Her bir farklı teolojik yorumu, insanlığa ve özellikle de sufi ve Mevlevî antropolojisinin yapısına dair çok belirgin bir görüşünü ortaya koyar. Dolayısıyla mukabelenin dört yorumunun her biri antropolojik ve hatta sufi antropolojisi açısından okunabilir ve yorumlanabilir. Kuşkusuz burada sunulan sufi antropolojik akıl yürütmesi Galata şeyhinin kaleminden bu şekilde çıkmamıştır, fakat onun mistik felsefesini özetler.

Her şeyden önce insan, fanidir; bu bireyin özünde olan bir haldir ve onun iki alem –ebedî cennet ve şimdiki cennet– arasında yaşamasını sağlar. Bu alem –berzah¹²⁷– aynı zamanda hayalin, “hayalsi alemin” alemidir de.¹²⁸ Bu akli ve hayali alemde derviş mabeynin tecrübesini edinir. Ankaravî'nin söylediği gibi “*min*” ile “*ilâ*” arasında bir mabeyin vardır. Fiziksel olduğu

127 Ankaravî fikir yürütmesinde ve düşüncesinin Mevlevî adaplarına uygulanmasında Ibn 'Arabî'nin tasavvur ettiği şekliyle berzah kavramından çok etkilenmiştir. Bkz. Bashier, Salman H., *Ibn al-'Arabî's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, New York, State University of New York Press, 2004, s. 87.

128 Akkach, Samer, “The World of Imagination in Ibn Arabî's Ontology” için bkz. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24 (1997), sayı. 1, s. 97-113; s. 102; Chittick, William C., *Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology. The Self-Disclosure of God*, Albany, State University of New York Press, 1998, s. 331-339.

kadar sembolik bir ölüme yönelmiş bir gerilimle belirginleşen bu durumda derviş kendini cennetin ortasında hayal eder. Adn bahçesinde¹²⁹ Mevlevî sufi, hayali uzamın merkezinde bir ağaç olarak tasavvur edilir. Sufi, ebedi cennetin ağaçlarına asılmış zillerin meydana getirdikleri semavi müziğin dinleyicisidir, ancak aynı zamanda da geçici cennetin ortasında bir ağaçtır da. Ankaravî, dervişin durumunun geçiş şeklinde olduğunu altını çizer. Kısacası Mevlevî fani olma koşuluna sahip mabeynin insanıdır. Ölünün mezarında olduğu gibi derviş hırkasındadır. Genel sufi geleneğini takip ederek Ankaravî bedeninin ruhunun mezarı olduğunu söyler.

Tefekkür edilmiş gerçek ve sufi tarafından bir anlamda tecrübe edilmiş olarak ölüm peygamberin “ölmeden önce ölü” emrine uygun olarak dervişin muhayyilesinde büyük bir etkiye sahiptir. Derviş, ölümden uyanır gibi kendini şimdiki cennette hayal eder; bu ruhsal durumda vecdin ruhani dilini konuşur ve kıyamet simgesi olarak ellerini çırparak uyanır.

Mabeyn üç kavramsal unsur içerir: şimdiki ve ebedi iki cennet arasındaki sufi, mukabeleye katılanların genel durumunu gösterir. Şimdiki cennette derviş başka bahçeler arasında bir bahçe gibidir, bu da tecrübe ettiği ikinci mabeyn durumudur. Son olarak bahçeler arasında bir bahçe olan Mevlevî, manevî alemlerin arasındadır yani *berzah*'tadır. Bu durumda raksı bir vecd olarak yaşayabilir.

Bu mabeyn insanı böyledir, çünkü bir Köken'den oluşmuş ve hakikate dönmeyi arzular. Burada ilahî mebdî ve manevî geometri yorumu insanın daha beşerî bir durumunu açığa çıkarır: mebdîne dönmeyi arzulayan *homo viator*. Çizilen ruhani geometri ilahî içselliğin bir tecellisi olarak ve amacı bu içselliğe dönmek olan sufîyi tanımlar. Bu antropolojik görüş kendi içinde kapalı değildir, çünkü nokta, başı ve sonu olmayan daireler ve çemberler meydana getirir. Dolayısıyla insan, çemberin çizgisi üzerinde yolculuk eden ve asla durmayan nokta gibi olmalıdır. Sufî dairenin insanıdır veya daha doğrusu dairesel yolun insanıdır. Belli bir İslam geometri geleneğinde yer alan mükemmel şekil olarak kavranan daire gibi derviş ke-

129 Bkz. bu bölümde dipnot 73.

mal yolunda dairesel yolunu asla kapamamalı.¹³⁰ Antropolojik simgesellik burada çok güçlüdür ve Ankaravî sema adabı yönünde bunu kullanmıştır. Zaten daire de bir mabeyndir. Şeyhin mertebesi, kendisine zıt olanın zıttıdır. Ufukun eksen (hatt-ı istiva) Allah'ta gizli ve tezahür etmiş iki alemin mabeynini ikiye ayıran hayali bir eğridir. Dairenin ve iki alemin mabeyninin tasvirini grafik olarak belirtme arzusu *Minhâcû'l-fukarâ* okurları için referans teşkil eden somut bir işaretle teyid edilmiştir. Nafiz Paşa 352 nolu elyazmanın sayfa kenarında müstensih okuduğu ve aktardığı şeyi çizme ihtiyacı duymuştur. Kırmızı mürekkeple daireleri çizmiş ve siyah mürekkeple de dairenin sağ ve sol kısımlarının açıklamasını yazmış ve iki uç noktadan geçen çizgiyi çizmiştir. Bu basit işaret, semahanede olup bitenle yorumlanan bu geometrik şekli grafik olarak gösterme ihtiyacını açığa vurur. Sufi dairedir ve bu dairesel yola uymalıdır.

Son olarak daire, bir başlangıcın ve bir sonun olduğunu ve mabeyn halde kozmik hareketin devam ettiğini hatırlatır. Demek ki sufi, bütün alemleri kuşatan ilahi aşk hareketine dahil olmuş seyr ü sülûku kat eden insandır. O dünyevi olduğu kadar manevi bir yolcudur. Birinci anlama gelince bir Mevlevinin yolculuğuna ve ikametine bağlı Mevlevî adaplarla ilgili bölümde bahsettiğimiz adaplara başvurmak lazım. Manevi anlama gelince, burada, manevi yolcu ve bütün aleme özgü olan hareket tam anlamına kavuşur. Mistik bir yolcu olarak sufi, *berzahta* iki alem –iki cennet– arasında, nokta ile çember ve dairenin uçları (şeyh makamıyla insan mertebesi) arasında asılı kalmıştır. Arif olan derviş Allah yolunu oluşturan çok sayıda mertebeden oluşan önceden var olma ile ilahi tecelli aleminde zuhur arasındadır. *Minhacû'l-fukarâ*'nın üçüncü kısmı, *seyr ü sülûku* örnekendirir. Derviş

130 Bu konuya tamamen matematiksel ufuk ve aynı zamanda ortak bir niyetin işareti olarak bakınız: Al-Sijzi, "Épître à Nasr ibn 'Abd Allah sur toutes les figures sont à partir du cercle," *Oeuvre mathématique d'al-Sijzi*, c. 1, *Géométrie des coniques et théorie des nombres au x^e siècle*, Roshdi Rashed (ed.), [*Les Cahiers du MIDEO Ancient and Classical Sciences Philosophy*, sayı 3], Louvain/Paris, 2004, s. 311-331. Tam anlamıyla matematiksel ispata girişmeden önce 10. yüzyıla (s. 5) ait bu yazar muhatabına risalesinin amacını hatırlatır: "Şunu bilmelisin ki şekiller, özellikleriyle birlikte hepsi daireden ileri gelir. Bunun kanıtı da dairelerin şekillerden ve bunların ilk terimlerinden oluşurlar, yani nokta, doğru ve düzlem; nokta onun merkezi olduğuna göre, aynı zamanda tekrar başlangıç noktasına varana kadar düzlem üzerindeki hareketiyle doğrudan da merkezidir." s. 313-314. Roshdi Rashed'in çözümüne göre bütün şekillerin ve biçimlerin daireden türedikleri şeklindeki bu teoriyi bu denli açıkça ifade etmiş olan ilk yazar Al-Sijzi'dir (s. 117-118).

aynı zamanda salık adı da verilir, bu kelime yol alan anlamına gelir; daha sonraları bu kelimeye sırlara açılmış kişi anlamı eklenmiştir.

İster istemez dairesel olan sema, aynı anda fiziksel, cismani ve manevi olan bu yolculuğu temsil eder; tarikat yoluna ayrılmış olan birinci kısmın sonunda sema ve mukabelenin işlenmesi de bu yüzdendir. Karşılaşma, yani *mukabele*, Ankaravî'nin kelimeye verdiği Batını yüz yüze gelme anlamında, iki aynanın birbirini yansıtması gibi dervişlerin birbirlerine gönderdikleri yansımada yok olması gereken bir mesafeyi –mabeyn– gizler.

Bu antropolojik görüş, bir anlamda gerçekliğin karmaşık doktriner bir görüşünün karşılığıdır. Bir yandan Ankaravî'nin seslendiği derviş mukabele semasını ve aynı zamanda manevi yolculuğu adım adım öğrenmeye davet ediliyorsa, diğer yandan da ilahi olan ile beşer olan arasındaki ilişkinin belli bir görüşünü yaşamında yansıtıyor da. Cennet bahçeleri, noktalar, çizgiler, daireler ve aynı zamanda üç *selam*, alemde kaydolan hareket gibi teolojik sembollerin antropolojik karşılığı Allah yolunda *viator* insanın imgesidir. Mabeyn insanı, dairesel yolun insanı ve seyyah, Allah'ın huzurunda bulunan ve nereye dönerse dönsün Allah'ı gören salikte erir ve birleşir.¹³¹

Evreni ve dervişî kuşatan hareket, raksa vardırır akışın nedenidir. Ne kadar teolojik temelin bu tutku-aşka atfedilmesi gerektiğini düşünsek de, Ankaravî bu konuda ışk'tan [aşk] bahsetmez. Çünkü özellikle sufiler için burada ilahi aşk ile beşeri aşk arasında bir kesişme noktası bulunabilir.¹³² Ankaravî'nin özellikle ortaçağ felsefesinde ciddi izler bırakmış olan bu koz-

131 Burada gönderme yapılan Kuran ayetleri (Kuran II, 114) sufi semasını savunmak için Ankaravî'nin sık sık başvurduğu ayetlerdir. Bu Kuran ayeti Kurani ve İslam teolojisinde son derece önemli bir ifadeyi içerir: "Allah'ın yüzü" (Vechullâh). Namazdaki duruşu bile bunun bir sonucu olan "mümin"nin temel anlamı söz konusudur burada. Bu temel kavram Mekke dönemine ait surelerde özellikle geçer, bu da Medine döneminde bu ifadenin –Yahudi çevrelerin etkisinde– insanbiçimci bir yoruma yol açması nedeniyle kullanımının kaldırıldığı varsayımına neden olmuştur. "Vechullâh" ifadesi Allah'ı görmeyi belirten bir biçim olarak okunamaz. Böyle bir şey Kuran ve vahiy bağlamının dışında yer almak anlamına gelir. Burada daha ziyade ebedi mükafatını alan kula karşı Allah'ın lütfunu veya bütün eylemlerde kendini Allah'a bırakma anlamına gelen bir ifade söz konusudur. Bkz. Baljon, J. M. S., "To seek the Face of God" in Koran and Hâdith, *Acta Orientalia*, XXI (1953), s. 254-266.

132 "En genel anlamında 'ışk bir eşyayı veya sevilen birini (*ma'şuk*) karşı konmaz elde etme arzusunu (*şevk*, *taşevvuk*) belirtir. Bunu hissedende ('aşık) kemale ermek için ne pahasına olursa olsun giderilmesi gereken bir eksikliği, noksanlığı gösterir. Bu yüzden nefis ve beden için hedeflenen kemallerde olduğu gibi hiyerarşileştirilmiş mertebeler (marâtib) içerir." Arkoun, Mouhammed, "ışk", bkz. *E.I.2*, c. IV, 1978, s. 124-125; s. 124.

mik dinamizmi tanımlamak için bu terimi kullanmaması, müritlerine kendilerini doğru yoldan saptırabilecek bir felsefeden ziyade sünneti temel alan kesin bir öğretiyi ve adaları öğreten bir şeyhin kaygısını gösterir.

Aynı zamanda Ankaravî'nin antropolojisi özel bir geometrik görüşü temel alan bir kozmolojiye kök salmıştır. Geometri, kozmoloji ve antropoloji arasındaki ilişki dardır ve birini diğeri olmaksızın anlamak mümkün değildir.

En mükemmel geometrik şekil, semavi cisimlerin seçtikleri şekle ve nihayetinde insanın kemalini temsil eden şekle denk gelen şekildir.¹³³

Ankaravî'nin doktrini ve etnoloji

Ankaravî'nin kılavuzunda yer alan mistik adap ve doktrinler, etnoloji alanında yapılacak akıl yürütmeler için bilgiler sunar. Etnoloji, başka parametrelere göre sufi hallerini açıklayacak şekilde sufi mistik adaplarını araştırmıştır. Doktrinler tarihinin dışında farklı aydınlatmalar getirmiştir. "Mistik" olarak tanımlanan Müslümanlarca tecrübe edilen birçok olgu etnoloji tarafından incelenmiştir.¹³⁴ Toplu zikir uygulaması, türbelere ziyaret, kadınlarda çocuk sahibi olmak için himmet duaları, ilk dönem¹³⁵ ve sonraki Mevlevilerin¹³⁶ seması, incelenen bu adapların bazılarıdır.

Söz, müzik ve raksın tek bir ayin içinde bulunduğu karmaşık bir adap olan Mevlevi sema çeşitli açılardan ele alınabilir. Batılı seyyahlar ve misyonerler bir anlamda ilk etnologlar sayılırlar da, bunların sema yorumları en azından 16.-17. yüzyıldan itibaren uzun bir gözlem tarihine

133 Bu insan ve kozmos tasavvuru geç ilkağdan ve belki de İslam dışı başka etkilere ileri gelmekte. İsrak felsefesi, İbn Sinacı Yeni Platonculuk mistik düşüncüyü etkileyen önemli sentezlerdir. Ankaravî İslam mistik felsefesinden dolayı bu antropolojik ve teolojik görüşün izlerini taşır. Bkz., Caiozzo, Anna, "Astrologie, cosmologie et mystique," *Annales Islamologiques*, 38 (2004), sayı. 2, s. 311-356; Powell, Ann, "Neoplatonism and Geometry in Islamic Art," *Review Articles, Association of Art Historians*, 1988, s. 135-139.

134 *Journal d'Histoire du Soufisme: Sufi Dance / La Danse soufie*, Paris, Jean Maisonneuve, 4 (2003-2004), ve, özellikle, Alberto Ambrosio ve Thierry Zarcone, "Samâ' and Sufi Dance: a Selected Bibliography," s. 199-208; aynı zamanda bkz. During, Jean, "Musique et rites: le samâ'," için bkz. Popović ve Veinstein, *Les Voies d'Allah*, 1996, s. 157-172.

135 Avery, Kenneth S., *A Psychology of Early Sufi samâ'. Listening and altered states*, Londra/New York, RoutledgeCurzon, 2004.

136 During, *Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel, 1988, özellikle s. 168-206.

işaret eder.¹³⁷ Maalesef bu gözlemler İslam dini kadar doğulu halkların yaşam tarzları hakkında oryantalist klişelerden ilham almaktalar. Haklı olarak etnoloji, doğulu halkların örf adetleriyle ilgili bu yaklaşımdan kendini sıyırmıştır. Yine de Mevlevi adablarıyla ilgili gerçek etnolojik gözlemler henüz çok yenidir.

Maalesef zaman ve mekân açısından özel bir tarihsel bağlam bu gözlemlere engel olmuştur: Mevlevilerin ana yurdu Türkiye’de tarikatlar bir karnameyle kapatıldı ve sufi adabları yasaklandı. Etnolojik gözlem ve incelemeye tabi tutulabilecek gerçek ayinler 1925’ten beri yok. Mevleviler, artık Anadolu topraklarından ayrılıp eski imparatorluğun diğer şehirlerinde (Şam, Kahire, Arnavutluk) bulunan Mevlevi tekkelerine sığınmış olsalar da, tarikat hayatı merkezinden, yani Konya’dan kopmuş oldu. 1953-1954 yıllarından itibaren önce Konya’da, sonra Türkiye’nin başka şehirlerinde yeniden icra edilmeye başlanan ayinler, Mevlevi tarikatının kısmi bir yeniden ortaya çıkışını gösterir. Günümüzde Türkiye’nin çeşitli kültür merkezlerinde ve Mevlevi mirası koruma derneklerinde temsil edildiği şekliyle Mevlevi semayı incelemek isteyenler arasında etnolojik tartışma bu adabın sahilliği konusunda seyrediyor. Bu nedenle bu tarikatın kendi tarihçileri belli bir tarikat çerçevesinden yoksun bir olguyu incelemenin tarihsel bir değeri olmadığını gözlemlemişlerdir.

Etnolojik bakış, ister folklorik ister turistik olsun olgunun görüldüğü şeklinin gözlemiyle sınırlı kalmalı ve tarikatın resmen durdurulmasından dolayı Mevlevi sema hakkında kesin bir yargıda asla bulunmamalıdır. Bu noktada Ankaravî’nin metinleri, bu konuda dervişlerin tecrübesini anlamak için anahtarlar sunar.

Müzik ve büyülenme (*possession*) arasındaki ilişkiler hakkındaki genel teori denemesinde Gilbert Rouget Arap-Müslüman halklarında ve bunların bir parçası olan Mevlevi raksında bu aynı ilişkiyi çözümlemeye

137 Ambrosio, Alberto Fabio, “La danse des Mevlevi: histoire et symbolique,” için bkz. Ambrosio ve diğ., *Derviches tourneurs*, s. 152-158; Zarcone, Thierry, “Un ésotériste danois en Turquie au début du xx^e siècle. Autour du “Dervish Diary” de Carl Vett,” *Études d’histoire de l’ésotérisme. Mélanges offerts à Jean-Pierre Laurant pour son soixante-dixième anniversaire*, Jean-Pierre Brach ve Jérôme Rousse-Lacordaire (ed.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, s. 201-218.

çalışmıştır.¹³⁸ Çözümlemesi, dindışı (profan) olduğu kadar dini olan çeşitli trans ve büyülenme şekillerini sistemleştirme denemesidir. Mevlevi sema hakkında Rouget ayınleştirilmiş toplu bir transtan veya yönlendirilmiş duygusal bir transtan bahseder. Gerçekten de trans sınıflandırmasında¹³⁹ Mevleviler için transın¹⁴⁰ yönlendirilmiş olduğunu yani müzik eşliğinde raks tarafından tetiklendiğini düşünür. Her ne kadar raksın transı tetiklemesi bakımından belli bir anlam belirsizliği içerdiğini ve aynı zamanda müziğin de bu hali ortaya çıkarabileceğini varsayabileceğimizi ileri sürse de değerlendirmesi çok keskindir. Diğer yandan her türlü “müziksel” kaygıdan yoksun semaya giren (Rouget’nin ifadesiyle “müziklenmiş”) dervişlerle müziği ve ilahileri icra etmekle meşgul oldukları için raksa giremeyen müzisyen (“müzikleştiren”) dervişler arasındaki temel farka vurgu yapmıştır. Vardığı sonuç ise “Mevlevi semada ayinselleştirilmiş toplu transın yönlendirilmiş” olmasıdır.¹⁴¹ Açık ve keskin görünen bu değerlendirme yine de belli anlam belirsizlikleri içerir.

Ankaravî, makamı açısından, açıkça müritlerine vecd hali ortaya çıkmadıkça devrana girmemelerini emreder, burada vecd daha çok Allah’ın *ism-i celâlinin* tekrarı sayesinde vuku bulur.¹⁴² Vecd ve raksın semadan iyice ayrıştırılması gerekir. Bu da gerçek semanın, Şeyh Ankaravî’nin defalarca söylediği gibi ne vecde ne de raksa ihtiyacı olduğu anlamına gelir.¹⁴³

Galata şeyhinin söyledikleri, Mevlevi semada yönlendirilmiş trans olduğunu ileri süren Rouget’nin görüşüne zıt gibi görünüyör.

138 Rouget, Gilbert, *La musique et la transe. Esquisse d’une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, yeni baskı, Paris, Éditions Gallimard, 1990, s. 474-475; 499-501; 505; 549-550.

139 Rouget’nin çözümlemesi, daha ziyade Arap halklardaki transla ilgilidir, fakat genelde Osmanlı olan Mevlevileri de bunlara dahil etmiştir.

140 Bizim başından beri vecd veya mistik raks olarak adlandırdığımız şey.

141 “Fakat Mevlevilerin semasında müzik dinletisi olduğu, raksın olmadığı söylenir. Mevleviler kuşkusuz “rakslı”dırlar, ama “müzikleyen” değil de “müzikleşmiş”lerdir. Buna cevaben derim ki önemli olan ve hatırlanması gereken nokta transı tetikleyen şeydir ve tekrar hatırlatmak gerekirse klasik semadan farklı olarak bunu yapan da müzik değil rakstr. Yine bu durumun belirsizliklerden tamamen arınmış olduğunu söyleyemeyiz.” Rouget, Gilbert, *La musique et la transe*, s. 501-502.

142 Ankaravî, MF 1a, s. 66.

143 Ankaravî, MF 1a, s. 65; Ankaravî, MF 3, s. 122; Ankaravî, RHS, s. 20.

Salikseniz karşı koyacak imkânlarınız yoktur; bu mertebeye ulaşmış olan büyükler için *surî semâ'* artık gerekli değildir. *Surî semâ'* icra ettiklerinde bunu yapmalarının nedeni zorunluluk değil de, salikleri eğitmek, tevazu ya da hallerini gizlemek içindir.¹⁴⁴

Ankaravî'nin söylediği şey Rouget'nin savunduğu teze denk gelebilir: yoğun bir manevi halin yani transın eşlik etmediği zahiri bir sema icra edilebilir. Yine de her şeyden önce eğitsel olan bu durum norm sayılmaz, çünkü dervişler vecd hali ortaya çıktığı anda raksa girerler. Bu nedenle “toplu trans, iki kutup arasında salınıyor ve büyülenme ile şaman kutup arasında veya daha doğrusu bazen birine bazen de diğerine benziyor gibi görünüyor.”¹⁴⁵

Mevlevî semayı rakstan dolayı ortaya çıkmış ayinselleştirilmiş toplu trans olarak tanımlayan Rouget'nin tanımı Galata şeyhinin tanımından ciddi anlamda farklıdır. Fakat Rouget'nin fark ettiği nüanslar ve anlam belirsizlikleri de kayda değerdir. Tarihçinin çözümlemesinin desteklediği etnolojik çözümleme açısından Mevlevî sema ve özellikle de mukabele, hoş seslerle tetiklenen bir trans veya daha doğrusu ayinleştirilmiş toplu bir vecd olarak tanımlanabilir.

Raks aslında transı tetikleyebilir, fakat İsmail Ankaravî döneminde raks yalnızca vecdin etkisidir. Böylece tarihsel olarak Rouget'nin klasik sema ile Mevlevî sema arasında gözlemlediği fark ortadan kalkmış olur. 12. yüzyılda Mevlevî dervişlerin seması, etnolojinin incelediği Mevlevî semadan daha çok transın sonuç olarak çıktığı ve Rouget'nin klasik olarak adlandırdığı semaya yakındır.

Etnolojinin sunduğu kategoriler belli dönemlerde Mevlevî semasını değerlendirmeyi sağlar. Bu durumda Ankaravî'nin tasvir ettiği *mukabeleyi* müziğin tetiklediği ve etkisi raks olan ve kıyafetlerini yırtmak ve katılımcıların üzerine eşya fırlatmak gibi başka tezahürler meydana getiren ayinleştirilmiş toplu bir trans olarak tanımlayabiliriz.

¹⁴⁴ Molé, “La Danse extatique,” s. 257-258.

¹⁴⁵ Rouget, Gilbert, *La musique et la transe*, s. 505.

Bu çözümleme bizi daha da ileri götürür. Etnolog ve etnomüzikolog olarak Rouget Mevlevi raksının bir vecd olarak tanımlanabileceğini söyler.¹⁴⁶ Dolayısıyla Mevlevi sema mistik olmaktan ziyade vecdi görünebilir. Mevlevi semayı vecdi olarak, yani fizyolojik düzeyde bir trans ve teolojik düzeyde akli olarak kendinden geçme şeklinde tanımlarsak, bu durumda mukabeleye atfedilen mistik adap tanımını ortadan kalkar.

Mistik kavramı Rouget'nin sonuç olarak ortaya çıkan transtan bahsettiği noktadadır. Hem antropolojik hem tarihsel bir çözümleme çerçevesinde dervişte vecd halini sonuç olarak ortaya çıkaran şey yalnızca müzik veya raks değildir. Ankaravi müridi, vecde ulaştıracak yolda ona rehberlik edecek sembolik bir evrene sokar. Dervişte vecd ve mistik halleri meydana getirecek şey Mevleviyi kuşatan sembolik evrendir. Vecdin fizyolojik yönle bir ilişkisi olsa da, mistik dışsal bir belirtinin oluşmasını şart koşmaz. Ankaravi için temel olan şey, semayı ve mukabeleyi kuşatan sembolik evrendir. Bu nedenle bu mistik adabı bu düzeye yerleştirmek lazım: Cennet bahçelerinin imgeleri, manevi geometri ve hareket fikri, dışarıda vecd şeklinde bir şey oluşmadan önce bunlar dervişin içselliğinde eylemeye başlarlar.

Demek ki mukabele temsil ettiği son derece sembolik bir tecrübe olması açısından mistik bir adaptır. Antropolojik ve tarihsel bir çözümlemeye de aynı zamanda Ankaravi'nin yazılarından yola çıkacak olursak Mevlevi semayı salt vecdi yönüyle sınırlandıramayız, aksine açıkça sembolik ve bu anlamda mistik olan özelliğini ifade etmek de gerekir. Daha önce verilen etnolojik tanım şu şekilde özetlenebilir: 12. yüzyılda bilindiği şekliyle Mevlevi sema, mistik bir boyutu ortaya çıkaran sembolik (*rumuz*) bir ortamın karşılığı olan müziksel (*gna*) yönle tetiklenen ayinleştirilmiş (*sema-i surî*) toplu (*mukabele*) bir transtir (*vecd*).¹⁴⁷

Etnolog semayı bir trans olarak tanımlarken, tarihçi onu vecd olarak nitelendirir ve son olarak filozof veya teolog onu mistik içinde düşünür. Dolayısıyla bu adaba farklı açılardan yaklaşmak mümkündür. Ama bunların hiçbirini ayinin ve adabın tarihsel gelişimini göz ardı edemez.

146 Rouget, Gilbert, *La musique et la transe*, s. 475-475. Rouget'nin yaptığı Mevlevi raksı tasvirindeki ayrıntıları kaldırmadan bu tasvirin çok çevrintili olsa da raksın geliştiği ortamın sakinliğini fark eden batılı seyyahların bazı hikâyeleriyle benzer tarafları vardır.

147 During, *Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel, 1988, s. 206.

Dinler tarihinin klasik alanında ve çeşitli dini geleneklerde mistiğin yeri müstesnadır. Gelişimi, öğretileri adaplarla dışa vurulur. Buna karşılık vecdin tarihi daha nadir ve hatta hiç görülmemiş bir şeydir. Vecd muhtemelen gerektiği gibi tanımlanmamış ve yazıya tabi olabilen bir şey değildir yahut da bireysel tarihte anlık bir olgu olarak görünür. Bu nedenle mistikler tarihinden bahsedilmesi yeğlenmiştir. Bununla beraber bazı adaplar ve diğerlerinden daha çok sema vecd konusunda tarihsel bir araştırma alanı sunar. Biz, Mevlânâ'dan Ankaravî'ye kadar semada açığa çıkan Mevlevi vecdin tarihsel gelişiminin bir kısmını kat ettik. Başlarda çok doğaçlama olan vecd Batını ve zahiri bir denetim sayesinde düzenlenmiştir. Galata şeyhi bu konuda çok hassastır: vecd hakiki olmayan hiç kimse semaya giremez. Aynı şekilde sufi raksının uygulaması (*raks ü sema*) vecdı meydana getirebilecek bir dış çerçeve sunar. Ankaravî'nin döneminde Mevlevi sema Mevlânâ (13. yüzyıl) tarafından icra edildiği şekliyle doğaçlama vecd bir raks ve kurallaştırılmış bir icra (19. ve 20. yüzyıl) olarak şekillenmiştir.

Geçen asırlarla birlikte ayinin değişimi farklı yorumların tarihsel mirasını barındırır. Ankaravî'nin seması, her ne kadar sembolik katkısı önemli olsa da, bir vecd hareketlilik içindeydi. Ankaravî, müritlerini sembolik bir aleme ve dolayısıyla gücü vecdı tetikleyecek ve ilahi tevhide ulaşmayı sağlayacak bir hayal dünyasına buyur eder. Asırlar boyunca tarikatta icra edildiği şekliyle Mevlevi semanın temelinde sembolik bir alemin yaratıcı gücü vardır. Mevlevinin aldığı manevi muhayyile eğitimi sayesinde vecd düzenlenmiş ve düzenlenebilir bir ayin haline gelmiştir. Mevlevi dervişler için vecdin gücünün bir başka kanıtı da muhtemelen 17. yüzyıla ait bir risaleden gelir. Galip Dede'nin *et-Tuhfetü'l-Behiye fî tarikati'l-Mevleviye* adlı Arapça kaleme aldığı *Risale*'sinin şerhinde *es-Sohbetü's-Sâfiye*, Derviş Ahmet Dede¹⁴⁸ tarikatın özünü vecd tariki olarak sunmuştur.¹⁴⁹ Eserinde şöyle der:

¹⁴⁸ Bu dervişin kimliği hakkında hâlâ çok sayıda belirsizlikler var. Çoğu zaman Trabzonlu Seyh Ahmed'le karıştırılan bu yazanın benzer başlıklı bir risalesi vardır. Bkz. Üremiş, Ali, "Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Köseç Ahmed Dede," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı. 19, s. 175-191.

¹⁴⁹ Kayaoglu, İsmet, "Mevlevi Derviş Ahmed Dede'nin et-Tuhfetü'l-Behiyye Adlı Eseri ve Çevirisi," *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1994), n. 5, s. 1-34; Kutluk, İbrahim, "Mevleviliğe Dâir İki Eser," *I.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, II (1948), sayı. 3-4, s. 289-300; a.g.y., "Şeyh Galib ve as-Sohbet-üs-Sâfiyye," *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III (1948), sayı. 1-2, s. 21-47.

Bir kimse ... kendinden geçme olmadan Allah'a ulaşmaz. Arif şeyhlerin ve Allah'a vasıl olan halifelerinin yollarından süluk olmadan insanda Allah'tan başka bir cezbe zuhur etmez. Bunlar arasından bilhassa Mevlevi tarikatı cezbenin yolu hem ubûdiyet mesleği, sünnete tâbi olmanın metodu ve riyazetle azimetin yoludur.”¹⁵⁰

Aynı sufi, açıkça olmasa da zikri ve semayı sıkı sıkıya vecdle (cezb) ilişkilendirmiştir:

Zikredici ruhun zikrine ulaştığı zaman ona sema' gerekir. Çünkü zikir ruha ulaşmadan önce sema' fayda değil zarar verir. Çünkü nefiste hevayı tahrik eder, nefsi Allah'tan başkalarını sevmeye sevk eder ve Allah'tan gafil olmayı artırır.¹⁵¹

Ankaravî, vecdi sema icrasının kalbine yerleştirerek diğer şeyhlerle aynı perspektifte yer alır. Dini sembolizme kök salmış hermenötiği dervişi mistik türden bir tecrübeye açar. Bu iki düzlem, vecdi ve mistik, raks eden dervişin ışıldadığı tek ve aynı ayinde birbirine karışır.

150 Kayaoğlu, İsmet, “Mevlevi Derviş Ahmed Dede'nin et-Tuhfetu'l-Behiyye Adlı Eseri ve Çevirisi,” s. 3.

151 A.g.e., s. 7.

SONUÇ

Imparatorluğun çöküş ve gerileme dönemi, sufi adaplar etrafında yapılan tartışmalar ve hatta 16. ve 17. yüzyılda sufilik hakkındaki görüşler üzerinde etkili olmuştur. Bu da kısmen hoşgörüsüz vaizlerin, Kadızadelilerin sufilere ve bunların adaplarına karşı yürüttükleri saldırıları açıklar, çünkü onların gözlerinde bu adaplar ahlaki çöküşün ve dolayısıyla imparatorluğun siyasi gerilemesinin nedenlerindendi. Saraydaki kadınların sultanlar üzerindeki etkileri, ahlakın gerilemesi, bozulma, kahve tüketimi, sufi rakı ve velilere yapılan ibadetler bu siyasi ve dini yozlaşmışlığın en sık dile getirilen işaretleri arasında yer almaktaydı. Dolayısıyla bu yozlaşmanın nedenleri, her ne kadar ikisini birbirinden ayıramazsak da sapkın doktrin sisteminden (heterodoks-luk) ziyade sapkın uygulama sisteminde (heteropraksi) yer almaktaydı.

İlkönce Osmanlı ardından da Türk tarihselcilik geleneğinden miras alınan bu gözlem ilk akıl yürütmeleri beslemiş ve bu kitabın bazı sayfalarında yer almıştır. Sufi adaplarına yönelik karşıtlığın en kritik anlarından biri sufilerin varlığına karşı şiddetli bir tahammülsüzlüğe dönüşmüştür ve 1666'da siyasi iktidarın sema icralarını yasaklamasıyla doruk noktaya ulaşılmıştır. Artık tarikat sufiliği Osmanlı siyasi iktidarının dini ideali değildi, tam aksine sıkı sıkıya denetlenmesi gereken bir hareket olarak algılanmaktaydı. Sufilerle vuku bulan ihtilaf artık sarayın da konusu olmaya başlamıştı. Polemikler saraya ulaşmadan önce başkentin sokaklarına yayılmış, camilerde şeyhleri ve kulları ateşlemişti. Bu adapların yasaklanma nedenleri cuma vaazlarını dinleyen halkı da ikna etmişti. Bununla beraber aynı halk ve birçok din adamı sufi merkezlerine, yani tekkelere gidip gelmekteydi. İbadet ve İslam kültür alanlarının Medrese ve tekke şeklinde birbirinden ayrılması böylece kökleşmeye başlamıştı. Bu bölünme, şu veya bu dini eğitimden gelen insanlar arasında gitgide derinleşen bir ayrımın fiziksel tezahüründen başka bir şey değildi.

Bu andan itibaren sufilerle İslamın resmi memurları arasındaki alış-veriş ortak bir dini tecrübe olmaktan çıkıp gerçek bir karşıtlığa dönüşmüştü. Bu ikilik hem siyasi hem de dini bir stratejiye dayalıydı. Kadızadeliler daha rahat hükmedebilmek için bölünmeyi teşvik ediyor ve vaazlarını gerileyen

imparatorluk fikriyle temellendiriyorlardı. Sufi ve tarikatları ekonomik ve siyasi gerilemenin müsebbipleri olarak kabul eden fikrin yaygınlaşması da onlara karşı katılaşmayı kolaylaştırdı.

Bu dönemde Osmanlı Sarayının zirvesinde dini açıdan bir değişime tanık olmaktayız: sufiliğin yerine inanan toplumun tüm oluşturuca unsurları arasında bir denge oluşturma arzusu konmak istenmiştir. “Kolonizator dervişler” döneminde olduğu gibi artık mesele İslam’ın yayılması değil, imparatorluğun sınırları içindeki dini dengeydi. Çünkü dini görünümlü halk ayaklanmaları ilgisiz kalınamayacak kadar çok sayıdaydı.

Kaynaklarımız ve imparatorluğun siyasi gündemi, 16. ve 17. yüzyılın krizine olması gerekenden daha büyük bir önem atfetmiş değil midir? Tarikatlar tarihi ne imparatorlukta ne de başkentte herhangi bir tıkanma belirtisini sergilememiştir. Tam aksine “Allah’ın yolları” kent manzarasında daha çok gelişmiş, daha çok dallanıp budaklanmış ve yayılmıştır. Halvetiye o dönemde ciddi bir yayılmaya tanık olmuş, Celvetiye gibi başka tarikatlar doğmuş ve Nakşibendilik gibi bazı tarikatlar da canlanmışlardır. Ama bunların hiçbirisi bu saldırılardan onarılmaz yaralar almadılar. Başkente iz bırakarak birer sosyalleşme yeri olarak intisap eden kişilere toplumsal bir alan sundular. Yeni tarikat kollarının doğuşu İstanbul’da sufiliğin yaygınlaşmasıyla eş zamanlıdır. Tam sayılarını veremezsek de sufiler 16. ve 17. yüzyıllarda başkentin önemli oluşturuca unsurlarından biriydi. Hoşgörüsüz vaizler tarafından onlara yönetilen suçlamalar sufilerin toplumsal rollerinin önemini gösterir. Hatta sufilerin bu dönemden güç kazanmış ve daha keskin eleştirel silahlarla ortaya çıkmış olmaları daha muhtemeldir.

Zikir ve sema (*raks ü sema*) gibi adaları savunmak için sufiler tarafından kaleme alınan risale sayısı her şeyden önce suçlamalara akli yöntemlerle karşı koyma iradesini ortaya koyar. Sufilerin öngördükleri stratejiler çeşitliydi. Bu dönemde sufi Niyazî Mısır’ının açıktan açığa siyasi iktidarı eleştirdiğine şahit olunduğu gibi Aziz Mahmut Hüdayi’nin sultanın manevi danışmanı olmasına da tanık olmaktayız.

Bu dönemde Mevlevilik Anadolu’da olduğu kadar Saray’da da iyice yerleşmiş durumdaydı. Mevleviler yeni tekkeler açarak gelişmiş ve bazı üyelerinin kişiliğiyle diğer tarikatlardan farklılaşma olanakları bulmuştu.

Neşâti Ahmet Dede mistik şiiriyle ve Farsçaya hâkimiyetiyle öne çıkarken, bir asır sonra Şeyh Galip sufi sembolizminin kuşattığı ve Osmanlıca kaleme aldığı *Hüsn ü Aşk* başlıklı edebi eseriyle devrim yapmıştı. Bu Mevlevî sanatçılar sarayın onayını almış olsalar da, iktidarla tarikat arasındaki ilişki karmaşıklığı 1666'da ayan beyan ortaya çıkar. Bu yıl, Mevlevîlerin zihninde sema icrasının yasaklandığı yıl olarak kalacaktır. Bu karşıtlıklara rağmen Mevlevî tarikatı direnmiş ve Osmanlı dini zihniyetinde iz bırakarak gelişmeye devam etmiştir. Şeyhlere gösterilen hatır ve saygı şeklinde doğrudan olsun, tekkelerin yenilenmesi gibi dolaylı olsun bir yandan tarikata yapılan destekler, öte yandan Mevlevîliğin denetim altına alınmak istenmesi bazen karışık bir dini stratejinin iki eksenidir. Sarayda büyük güçleri olan loncalarla vezirlerin gizli ortaklığı semaya karşı 1666'da alınan tavır sarayın değişken tutumlarını açığa vurur ve 1925'te her türlü sufi veya tarikat-sal ifadeyi yasaklayan, sufilik açısından daha sınırlayıcı olan siyasi kararlar bağdaştırılabilir. 20. yüzyılda olduğu gibi 17. yüzyılda da sufilik toplumun ahengini bozabilecek bir unsur olarak görülmüştür.

17. yüzyılın Mevlevî dervişlerinin en çok güvenilen temsilcisi olan İsmail Rüşûhî Ankaravî bu saldırılara nasıl cevap vermişti? Yazıları ve özellikle *Minhâcü'l-fukarâ* adlı eseri, Mevlevî adaplarının bir yorumunu sunar. Ankaravî, siyasi iktidara yönelen herhangi bir eleştiride bulunmadan, polemiklere girmeden ve Sünnî İslam'a uygun bir mesajı yaymaktan da kaçınmadan Mevlevîliğin özelliklerinin tercümanı olmuştu. Galata şeyhi farklı tarafların tehdidi altında bulunan bir dengenin sözcüsü rolünü üstlenmişti. O dönemde vaizler ve siyasi iktidar tarikatların ve özellikle de Mevlevî tarikatının Sünniliğini sorgulamaktaydı. Aynı zamanda Osmanlı sınırlarında Safevîler imparatorlukta yaşayan Şii taraftarı akımlarla yakınlaşmaya çalışmaktaydı. Tüm bunlar karşısında yoldan çıkmış görünmemek için açık bir cevap gerekmekteydi. "Anadili" Farsça olan Mevlevîlik Şii suçlamalarından kaçınamazdı. Bu nedenle Ankaravî, Mevlevîliğin tartışma götürmez şekilde Sünnî ve dolayısıyla da "kabul edilebilir" tarikatlardan olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu şeyh, müritlerine, İslam sünnetinin temelleriyle ilgili sağlam bir eğitim ve sembolik bir öğretim sunmuştur. Mevlevîler ve başta Ankaravî farklı yollar kullanarak sufiliğin düşmanlarının saldırılarına

karşılık vermiş, uzun süredir klasik olarak kabul gören sufi geleneğini ve ardından da kaynağı İbn Arabî'nin öğretisinde yer alan adaplarının sembolik bir hermenötiğini takdim etmiştir. Ankaravî ve çağdaşı birçok sufi için Ekberî düşünce vahdet-i vücud mistiğiyle Sünnî öğretiyi uzlaştırma çabasını temsil etmekteydi. Bu teori, onda İslamın temel amentüsünün normal bir sonucunu gören sufiler için tartışılmaz bir referans oluşturmaktaydı. Galata şeyhi saliklere Mevlevî yaşam tarzını öğrettiğinde sürekli Şeyh el-Ekber'in eserlerine atıfta bulunmuştur.

İsmail Rüşûhî Ankaravî tarafından "fukara" için kılavuzun birinci ve ikinci kısmında tasvir edilen Mevlevî adapları dervişlerin eğitildikleri dini ortamı ve evreni açığa çıkarır. Bu adaplar sufi şeyhinin verdiği manevî yönelime sağlam bir şekilde kök salmış durumdadır: derviş her şeyden önce tüm kişisel iradesini şeyhinin eline bırakmaya yönelir. Mevlevî dervişlerin sufiliğinde ahlaki bir gevşeklik eğilimi görüldüğünde, *Minhâcü'l-fukarâ*'nın İslam dininin samimi bir kulu olmak için gerekli yöntemi gösterecektir. İyi Müslümana Ankaravî mistik bir derinleşme olarak Mevlevî yolunu işaret eder. Sufi kuralları, dervişin tüm yaşam alanını kuşatır: hayatın sırf dindışı dönemlerini zikredek olursak ikamet etmek, yürümek, yemek yemek, karşılamak, ölmek. Ankaravî'de İslamın farzları göz ardı edilmemiştir, çünkü bunlar, yine sembolik ve mistik anlamda daha sonraki hayatın başlangıç noktasını oluşturur.

Kısacası Ankaravî'nin *Minhâcü'l-fukarâ*'sından sudur eden mistik adapların ve öğretilerin sembolliğini güçlendirir. Ankaravî'nin yorumladığı şekliyle sema dönemin toplumsal ve dini bağlamı göz önünde bulundurulduğunda ilgi çekici okuma açıları sunar.

Ankaravî sufiler için karışık bir dönemde dervişlerin eğitimine kendini adanmış olsa da, bir risalesi hariç, vaizlerin saldırılarına ve vaazlara doğrudan cevap vermemiş görünüyor. Bu da Galata şeyhinin polemiklere karşı başka bir yol seçtiğini gösterir. Kendi döneminde yaşayan başka sufilerin aksine Ankaravî iktidara yönelik eleştirilere katılmamıştır. Buradan mevcut iktidar ile dini kurumlar arasında bir dengeyi korumayı tercih ettiği sonucuna varabiliriz. Aslında yaptığı, kendi şeyhliği, sufi geleneği ve Sünnî doktrini ya da öğretisi bazında vaizlere karşı dolaylı bir saldırıdır.

Babîâlî'nin karşısında konum alan Galata tekkesinin şeyhi, güçlü bir manevi taraftarlık ve kuvvetli bir sembolik dille güçlendirdiği arabulucu bir tavır seçmiştir, yani siyasi kriz ile dini istikrarsızlık arasında bir dengeyi gözetmiştir. Doğal anlam belirsizliklerinin hizmet ettiği sembolik metin vazirler için hoş görülebilen ve iktidar tarafından zararsız algılanan bir manevi söylem oluşturur. Bu nedenle bu şeyhin mistik antropolojisi, çağdaşlarına zarif ve bir o kadar özgün olan dengeli bir tutum olarak görünmüştür.

Geriye kalan soru şudur: Neden sema, devran ve sufi raksı saldırılara maruz kalmış ve yasaklanmıştır? Tarihi boyunca ve burada incelediğimiz süreçte bu adabın arkasında gizli kalan neydi? Ankaravî'nin döneminde bu soruya bağnazların cevabı sufi adaplarının toplumun ve siyasi iktidarın kötü adetlerini temel almasıydı. Kanaatimce sorunun cevabı sufilerin sahip oldukları insan tasavvurunda gizlidir. Tüm adaplar arasında sufi raksı, koreografisinin ötesinde büyük bir açıklayıcı güce sahiptir. Sema ve sufi raksı kul ve kişilik konusunda bizlere farklı bir görüş sunar. Kendini sergileyen ve tehlikeli tutkuları meydana getirme riskini taşıyan raks eden bir vücut İslam fıkıhçılarının gözünden kaçamazdı. Antropolojik açıdan sufi raksı, raks eden bir bedendir ve bu tanım insana belirli bir İslam görüşünde sahip olmadığı bir statü kazandırır. Sufi Allah'ta yok olmak için raks ediyorsa, bedeni koreografik bir dikkatin merkezindedir ve Allah huzurunda bir kişiliğin varlığını ifade eder. Özellikle Mevlevî mukabeleyle ilgili olarak merkez Allah'ın kendisini sembolize etmekteydi. Oysa semanın merkezinde hareket içinde bedenler vardı. Buradaki anlam belirsizliği, Ortodokslik için kabul edilemez bir karışıklığı meydana getiren bir gerçeklikti. Camiler ve kullar belli bir yöne doğru yönelmiyorlar mıydı? İnsanın Allah'a karşı konumunu tehlikeye atacak başka türlü ibadet şekillerine başvurasının zorunluluğu neydi? Tartışmanın sebebi olan semanın helalliği ikilemi iki zıt neden içermekteydi: bir yandan sufilerin Kuran'daki namazdan farklı olarak ibadet eden bedeni sahneleme ihtiyacı, İslamda var olmayan beşeri bir kişiliğin statüsünün hak olarak iddia edilmesi gibi anlaşılabilirdi. Bu durumda fıkıhçılar ve vaizler bu adabı reddetmek için müdahalede bulunmuşlardı. Diğer yandan sufiler sufi geleneğini temel alarak Ortodoksluğa uygun olarak kabul ettikleri şeyi icra etme hakkını istemekteydiler, ama kuşkuyla

kalkmış değildi. Hiçbir doktriner iddiaları yoksa Kuran ve sünnet tarafından öngörülmemiş ibadet şekillerini neden kullanıyorlardı? Öfkeye neden olabilecek ve dolayısıyla dini anlamda hata yapma riskini içerebilecek bu tür adaplara kuşkuyla bakılmıştır.

Bu değerlendirme fıkhi İslam ile sufilik arasındaki ilişkilere özgü değildi. Fıkıhçılar ve vaizler açıkça İslam adaplarının ve nihayetinde İslam dininin sınırları sorununu ortaya koymuşlardı.

İnsan tasavvurunun gelişimiyle ilgili adaplar ve 17. yüzyılda vuku bulan tartışma, Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumun artık iki dini antropoloji arasında bölünmüş olduğunu ispatlar: *homo islamicus* (İslami insan) ve *homo islamicus* ve *suficus* (İslami ve sufi insan).

MEVLEVİ TARİKATININ SİLSİLESİ

Mevlevî tarikatının silsile zinciri üç olası gelişim şekline sahiptir. Bunlar menşeiini Hz. Ali'den alan ve Cüneyd'den itibaren değişen üç silsiledir. Birincisi Bahâeddin Veled'in dedesine varmadan önce Ahmed el-Gazâlî'yi anahtar sima halinde gösterir. İkinci silsile Necmeddin Kübrâ (ö. 1221) ile devam ederken üçüncü silsile diğer iki silsilenin bir sentezi şeklindedir.

Birinci silsile:

Hz. Ali

Cüneyd (ö. 911)

Ebû Bekir el-Şibli (ö. 945)

Muhammed Zeccâc (ö. 959)

Ebû Bekir el-Naccâc

Ahmed el-Gazâlî (ö. 1126)

Ahmed Hatib-i Belhî (Bahâeddin Veled'in dedesi)

Şemsü'l-Eimme Serahsî (ö. 1097)

Bahâeddin Veled (ö. 1231)

Burhâneddin Muhakkik Tirmizî (ö. 1241)

Mevlânâ Celâleddin Rumi (ö. 1273)

İkinci silsile:

Hz. Ali

Cüneyd (ö. 911)

Mimşâd ed-Dineverî

Muhammed Dineverî

Muhammed Bekrî

Vacîheddin Kâdhî

Ebu'n-Necib es Sühreverdi (ö. 1168)

Ammâr Yâsir (ö. 1186)

Necmeddin-i Kübra (ö. 1221)

Bahâeddin Veled (ö. 1231)
Mevlânâ Celâleddin Rumi (ö. 1273)

Üçüncü silsile:

Hız. Ali

Maruf-u Kerhi (ö. 815)
Seriyy-i Sakatî (ö. 867)
Cüneyd (ö. 911)
Ebû Ali Ruzbarî (ö. 933)
Ebû Ali Kâtib (ö. 951'den sonra)
Ebû Osmân Mağribî (ö. 983)
Ebû Kâsim Cürcânî (ö. 1076)
Ebû Bekir Neccâc (ö. 1094)
Ahmed el-Gazâlî (ö. 1126)
Ebu'n-Necib es Sühreverdî (ö. 1168)
Ammâr Yâsir (ö. 1186)
Necmeddîn-i Kübra (ö. 1221)
Bahâeddin Veled (ö. 1231)
Mevlânâ Celâleddin Rumi (ö. 1273)

Mevlevi silsilesinin devamı¹

Mevlânâ Celâleddin Rumi (ö. 1273)
Çelebi Hüsâmeddîn (ö. 1284)
Sultan Veled (ö. 1312)
Ulu Arif Çelebi (ö. 1320)
Şemseddin Abîd Çelebi (ö. 1338)
Vâcid Çelebi (ö. 1342)
Emîr Alim Çelebi (ö. 1350)
Emîr Âdil Çelebi (ö. 1368)
Emîr Alim Çelebi II (ö. 1395)

1 Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra*: Gölpinarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, İnkilâp ve Aka, 1983, s. 152-153. Ayrıca bkz. "Postnişinler listesi," *Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevilik*, Nuri Şimşekler, Karatay Belediyesi (ed.), 2002, s. 156-157.

Arif Çelebi II (ö. 1421)
Pîr Âdil Çelebi (ö. 1460)
Cemâleddin Çelebi (ö. 1509)
Hüsrev Çelebi (ö. 1561)
Ferruh Çelebi (ö. 1591)
Bostân Çelebi I (ö. 1630)
Ebu Bekir Çelebi (ö. 1638)
Arif Çelebi III (ö. 1642)
Hüseyin Çelebi (ö. 1666)
Abdülhalim Çelebi (ö. 1679)
Bostân Çelebi II (ö. 1705)
Sadreddin Çelebi (ö. 1711)
Mehmed Ârif Çelebi (ö. 1746)
Ebû Bekir Çelebi II (ö. 1785)
Hâccî Mehmed Çelebi (ö. 1815)
Said Herdem (ö. 1858)
Sadreddin Çelebi II (ö. 1881)
Fahreddin Çelebi (ö. 1881)
Mustafa Safvet Çelebi (ö. 1887)
Abdülvahid Çelebi (ö. 1907)
Abdülhalim Çelebi (ö. 1925)
Bahâeddin Veled Çelebi (ö. 1950)
Amil Çelebi (ö. 1920)
Muhammed Bâkır Çelebi (ö. 1943)
Şems'ül-Vahid

Galata tekkesinin silsilesi

İsmail Ünver, 1994 tarihli bir makalesinde, Ayvânsarâyî (ö. 1787), Rûhi Dede (ö. 1810?), İzzet Molla (ö. 1829), Mehmed Süreyyâ (ö. 1909) tarafından verilen listeden yola çıkarak Galata tekkesinin altın zinciri meselesini incelemiştir.²

2 Ünver, İsmail, 1994, "Galata Mevlevî-hânesi Seyhleri," *Osmanlı Araştırmaları [The Journal of Ottoman Studies]*, (XIV) 1994, s. 212-219.

Yunus Efendi (?)
Sultan Divanı (?)
Şafâ'î Çelebi (?)
Mahmûd Dede (Mesnevihân) (?)
Furuncuzade (?)
Abdi Dede 1608/1609-1610/1611
İsmail Rûsûhî Ankaravî 1610/1611-1631/1632
Âdem Dede 1631/1632-1652/1653
Arzî Mehmed Dede 1652/53-1664/1665
Dervîş Çelebi 1664/1665-1664/1665
Nâci Ahmed Dede 1664/1665-1671/1672
Dervîş Çelebi 1671/1672-1672/1673
Gavsî Dede 1672/1673-1697/1698
Nâyî Osman Dede 1697/1698-1729/1730
Sırrî Abdûlbâkî Dede 1729/1730-1750-1751
Mehmed Şemsüddin Dede 1750/1751-1760/1761
İsâ Dede 1760/1761-1771/1772
Mehmed Sâdık Dede 1777-1778
Abdulkâdir-i Şâmî 1778-1780/1781
Hüseyn Dede 1780/1781-1782/1783
Bakkâlzâde Ali Dede 1782/1783-1786/1787
Numan Beg 1786/1787-1790/1791
Abdullah Efendi İstanbul'a gelmeden önce vefat etmiştir
Galip Dede 1790/1791-1798/1799
Rûhî Dede 1798/1799-1810
Mahmûd Dede 1810-1816/1817
Kudretullah Dede 1816/1817-1871/1872
Atâullah Dede 1871/1872-1910
Ahmed Celâleddin Dede (Baykara) 1910-1925

KAYNAKÇA

MEVLÂNÂ'NIN ESERLERİ

Özgün dildeki eserler

- Mawlânâ Jalâl al-Din Muhammad Balkhî Rûmî, *Mathnawî Ma'nawî*, Tahrân, 1378.
- Nicholson, Reynold Alley, *The Mathnawî of Jalálu'ddîn Rûmî*, c. 8, R. A. Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial (ed.), Londra, Luzac & Co, 1925-1937.
- Mawlânâ Jalâl al-Din Muhammad Balkhî, *Kullîyât-i Şams-i Tabrizî*, Badî' al-Zamân Furûzânfar (ed.), 2. bsk., Tahrân, Dûstân, 1380.
- Mawlânâ Jalâl al-Din Muhammad Balkhî, *Kitâb-i Fihî mâ fîhî*, Badî' al-Zamân Furûzânfar (ed.), 5. bsk., Tahrân: Amîr Kabîr, 1348/1969.
- Mawlânâ Jalâl al-Din Muhammad, *Macâlis-i sab'a yâ haft Khatâba*, Tawfiq Subhânî (ed.), Tahrân, Kayhân, 1372/1993.
- Mawlânâ Jalâl al-Din Muhammad Balkhî, *Maktûbât*, Y. Jamshîd-pûr ve Q. Amin (ed.), Tahrân, Pâyanda, 1335/1956.

Tercümeler

- Arberry, A. J., 1972, *Discourses of Rumi*, New York, Samuel Weiser.
- Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî, *Odes mystiques (Divân-e Shams-e Tabrizî)*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch ve Mohammad Mokri, Paris, Éditions du Seuil, Éditions Unesco, 1973.
- Djalâl-ud-Dîn Rûmî, 1975, *Le livre du dedans, Fihî-mâ-fihî*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Albin Michel, 1997.
- Mawlânâ Jalâl-Od-Dîn Rûmî, *Rubâî'yât*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch ve Djâmchid Mortazavi, Paris: Albin Michel, 1993 éd. de poche, 1987.
- Jalâl-Od-Dîn Rûmî, *Mathnawî. La Quête de l'Absolu*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch ve Mortazavi Djâmchid, Cenevre, Éditions du Rocher, 1990.
- Djalâl-Od-Dîn Rûmî, *Lettres*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1990.
- Jalâl Ad Dîn Rûmî, *L'essenza del reale, Fihî-mâ-fihî, (C'è quel che c'è)*, çev. Sergio Foti, Torino, Libreria Editrice Psiche, 1995.
- Trackston, Wheeler, 1994, *Signs of the Unseen*, Putney, VT / Thresold Books. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhî*, çev. ve şerhi A. Avni Konuk, İstanbul, Gelenek Yayıncılık (ilk iki cilt için) ve Kitabevi (III-XIII), 2004.
- Mesnevî. Tercemesi ve Şerhi*, çev. ve şerhi Abdülbâki Gölpinarlı, I-VI c., 3. bsk., İstanbul, İnkilâp Kitabevi, 1990.

İSMAİL RÜSÜHÎ ANKARAVÎ'NİN ESERLERİ

Elyazma ve taşbasma

- İsmail Rûsûhî Ankaravî, *Usûl-i tarîkât-ı va bi'at li-l-şeyh İsmâ'il al-Ankaravî*, Süleymaniyye Kütüphanesi, Nafiz Paşa 351, ff. 1-7.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Risale-i Uyun-i isnaaşer*, Vat. Turco 137/2, ff. 369-372.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Er-Risâletü't-Tenzîhiye fî şe'nî'l-Mevlevîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa 365.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Tercemetü'r-Risâletü't-Tenzîhiye fî şe'nî'l-Mevlevîyye*, Ankara Adnan Ötiken II Halk Kütüphanesi, 06 Hk 4268/2, ff. 200b-228a.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Keffû'l-lisân 'an hükmi'd-duhan*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat, 190.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Kitab al-Necat*, Kahire Khédiviale Kütüphanesi, (günümüz Dâr al-kutub), n. 5604.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, Kahire, Bulaq, 1256/1840.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Risâle-i hüccet'ül-sema*, Kahire, Bulaq, 1256/1840.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, İstanbul, Rıza Efendi, 1286/1869.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûratü'l Maarif (Şerhü'l-Mesnevî)*, c. 7, İstanbul, Matbaa-i Âmiri, 1289/1872.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Miftâh'ul-Belâğâ ve Misbâh'ul-Fesâha*, İstanbul, Tasvir Efkâr Matbaası, 1284/1898.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Fâtîha-i tesfir-i fütuhât aynîye*, İstanbul, Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1328/1910.

İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Zübdetü'l-Fühûs fî Nakşî'l-Fusûs*, İstanbul, Metin Matbaası, 1328/1910.

Türkçe versiyonlar ve tercümeleler

Arpağuş, Sâfi, "Hüccetü's-Semâ' XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Müsiki, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dini Tartışmalar ve İsmail Ankaravî'nin semâ' müdâfaası," *Marifet*, 7 (2007), n. 3, s. 375-399.

Okumuş, Necdet, *Ankaravî'nin 'Nakşü'l-Fusûs Tercümesi' ve İshak ve Yûsuf Fasslarını Yorumları*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990, s. 90-217.

Galitekin, Ahmed Nezih, "İsmail Rüşûhî Ankaravî ve Risale-i Muhtasara-i Müfide-i Usûl-i Tahikat-i Nâzenin," *Yedi İklim*, 8 (1994), n. 56, s. 92-95.

İsmail Ankaravî, *Muhyiddin Ibn El-Arabi Nakş el-Fûsus Şerhi*, İlhan Kutluer (ed.), İstanbul, Kitabevi, 1995.

İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara*, Saadettin Ekici (ed.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Kuşpınar B., *İsmâ'il Ankaravî on the Illuminative Philosophy, his İzâhu'l-Hikem: its Edition and Analysis in Comparison with Dawwânî's Shawâkil al-har, together with the translation of Suhrawardî's Hayâkil al-nâr*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilisation, 1996.

İsmâ'il Ankaravî, *Şerh-i Kasîde-i Hamriyye*, bkz. Abdel-Maksoud, Belal, *İbnü'l-Fâriz ve İsmail Ankaravî'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 39-117.

İsmail Ankaravî, "İzâhu'l-Hikem ve Şerh-i Heyâkilü'n-Nûr (Transkripsiyon)," bkz. Demir, Nihat, *"İzâhu'l-Hikem ve Şerh-i Heyâkilü'n-Nûr" Çerçevesinde Ankaravî'nin Felsefi Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 1-56 (2. kısım).

İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlâî Erkânı, Mesnevî Beyitleriyle Kırk Hadis Şerhi, (Şerh-i Ahâdis-i Erbaîn)*, modern Türkçe versiyonu Semih Ceyhan, İstanbul, Dâru'lhadis, 2001.

İsmail Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî (Tasavvufî Konulara Göre Mesnevî'den Seçmeleri)*, Yakup Şafak (ed.), İbrahim Kunt, Konya, Tekin Kitabevi, 2005.

- İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Nakşet'l-Füsûs. Gerçeklerin Özü*, türkçeleştirme Ayhan Yıldırım, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005.
- İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi – İbn'ül-Fârız'ın Kastide-i Tâiyye'si ve Şerhi – (Makâsid-i Aliyye fi Şerhi'l-Tâiyye)*, Mehmed Demirci (ed.), İstanbul, Vefa Yayınları, 2007.
- İsmail Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî. Mevlevîlik Yolunun Esasları*, Belir Şahin (ed.), İstanbul, Damla Yayınevi, 2007.
- İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Mesnevî'nin Sırrı Dîbâce ve İlk 18 Beyit Şerhi*, Semih Ceyhan ve Mustafa Topatanı (ed.), İstanbul, Hayyikitap, 2008.
- İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ. Mevlevî Âdâb ve Erkânı Tasavvuf İstilahları*, Safi Arpaguş (ed.), İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- İsmail Rüşûhî Ankaravî, *Sharh-i Kabîr bar Mathnawî-yi Ma'nawî-yi Mawlawî*, Farsça çev. İsmet Sattâr-zâde, c. 1-15, 2. baskı, Tahran, 1380.

MEVLEVÎYE GELEĞİ ESERLERİ

Özgün dildeki eserler

- Abidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, Mehmet Sait Karaçorlu (ed.), 2 c., İstanbul, İz Yayıncılık, 2007.
- al-Aflakî al-'Afîfî, *Şams al-Dîn Ahmed, Manâkıb al-'Arîfîn Arîfîn (Metin)*, Tahsin Yazıcı (ed.), II c., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.
- Cânîb, Ali, "Ankara'da Yetişen Meşhûr Simâlardan Ankaravî İsmâ'il Efendi," *Hayat Mecmuası*, 1 (1927), s. 3-5.
- Enver, Ali, *Semahâne-i edeb*, İstanbul, Alem Matbaası, 1309/1892.
- Esrar Dede, *Tezkire-i Su'arâ-yı Mevleviyye, İnceleme-Metin*, hazırlayan İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
- Esrar Dede, *Tezkire-i şuara-i Mevleviyye*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 89.
- İsmail Hakkî Bursevî, *Rûhû'l-Mesnevî – Mesnevî'nin ilk 748 beytinin şerhi*, İsmail Güleç (ed.), İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.
- Neşâtî Divanı*, Mahmut Kaplan (éd.), İzmir, Akademi Kitabevi, 1996.
- Sahîh, Seyyid Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi. Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, Türkçesi Cem Zorlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- Sahîh, Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, N. 5446.
- Sâkıb Dede, *Sefîne-i nefîse-i Mevlevîyân*, Kahire, Bulaq, 1283/1866-1867.
- Seyyid Fazıl Mehmet Paşa, *Hazret-i Mevlana'nın duaları. Şerhü'l-evradü'l-müsemma bi hakâyık-ı ezkar-ı Mevlana*, İstanbul, Rumi Yayınları, s.d.
- Sipehsâlâr, Feridûn Ahmad, *Zendeğinâme-i Mevlânâ Jelâl ed-Dîn Mowlawî*, Tahran, Eqlal, 1946.
- Şâhidî İbrâhîm Dede, *Gülşen-i Vahdet (Yüz ile ilgili Tasavvufî Remzler)*, Numan Külekçi (ed.), Ankara, Akçağ Yayınları, 1996.
- Şeyh Galib, *Hûsn ü Aşk*, Victoria Rowe Holbrook (éd.), New York, The Modern Language Association of America, 2005.
- , *Hûsn ü Aşk. Metin-Nesre Çeviri-Notlar ve Açıklamalar*, Muhammet Nur Doğan (ed.), İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2002.

- , *Hüsn ü Aşk*, Orhan Okay ve Hüseyin Ayan (ed.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000 (3. bsk).
- Tâhir el-Mevlevî, *Nisâb'ül-Mevlevî Tercümesi*, Marmara İlähiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma 769.
- Ziya Bey, İhtifalci Mehmed, *Yenikapı Mevlevihanesi*, çev. Murat A. Karavelioğlu, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005.
- Ziya, Mehmet, *Yenikapı Mevlevihanesi*, çev. Yavuz Senemoğlu, İstanbul, Tercüman Gazetesi (1001 Temel Eser), s.d.
- The Garden of the Mosques. Hafız Hüseyin al-Ayvansarayî's Guide to the Muslim Monuments of Ottoman İstanbul*, çev. Howard Crane, Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000.
- Ziya, Hâfız Mehmed Ârif Efendi Hafidî Mehmed, *Merâkiz-i Mühimme-i Mevlevîyeden Yenikapı Mevlevihanesi*, İstanbul, 1329.

Tercümeler

- Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, II c., İstanbul, Remzi Kitabevi, 4. bsk., 1986.
- Feridun Bin Ahmed, *Sipehsâlâr Risalesi*. Hz. Mevlânâ ve Yakınları, İstanbul, Elest, 2004.
- Huart, Clément, *Les Saints des derviches tourneurs*, Paris, Ernest Leroux, 2 c., 1918-1922.
- Me and Rumi. The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, çev. William Chittick, Louisville (Kentucky), Fons Vitae, 2004.
- O'Kane, John, *The Feats of the Knowers of God (Manâqeb al-'arefîn)*, Leiden, Brill, 2002.
- Sipehsâlâr Mecdüddin Feridun, *Risale-i Sipehsâlâr Hazreti Mevlânâ'nın Menkıbeleri*, Rûmî Yayınları, 2005.
- Sultan Veled, *Bahâeddin Muhammed Veled, İbtida – name*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, Konya, Konya Turizm Derneği, 1976.
- Şeyh Galib, *Beauty and Love*, İng. çev. Victoria Rowe Holbrook, New York, The Modern Language Association of America, 2005.
- Yavuz, Kemal, *Mu'ini'nin Mesnevi-i Muradiyye'si Mesnevi Tercüme ve Şerhi*, 2 c., Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2007.

OSMANLI YAZARLARININ ESERLERİ

Osmanlı Türkçesiyle eserler ve günümüz Türkçe versiyonları

- Abdülâhad Nûrî ve Divanı, Akkaya (ed.), Hüseyin, İstanbul, Kitabevi, 2003.
- Abdülâhad Nuri-i Sivâsî, *Risâle-i fî hakkı al-davarâni's-sûfiyye*, 10 ff., bkz. *Üç Semâ' ve Devrân Risâlesi*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1997, s. 89-107.
- Abdülâhad Nuri Efendi, *Risaletün fî Hakki Devranîş-Sufiyye*, bkz. Doğmuş, Lokman, *Türkiye'de XVII. Yüzyıldaki Dini Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadıızadeler ve Sivasiler)*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 128-131.
- Ali Aynî, Mehmet, *Türk Ahlakçıları*, İstanbul, Kitabevi, 1999.
- Şeyh Beşir Efendi, *Semâ ve Devrân Risâlesi*, Süleymaniye, Esad Efendi 1352, bkz. Kemiksiz, Mehmet, *Semâ ve Deverân Risâlesi*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997.
- Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul*, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı (ed.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.

- Has, İbrahim, *Şabâniyye Silsilesi. Silsile-i Tarik-ı Halvetiyye-i Karabaş El-Kastamonî, Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay* (ed.), İstanbul, Sahaflar Kitap Sarayı, 2006.
- , *Menâkıb-nâme-i Hasan Üstî*, Mustafa Tatcı (ed.), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Hüdayî, Aziz Mahmûd, *Divân-ı İlâhiyât. Tıpkıbasım ve Çeviriyazı*, İstanbul, Sahaflar Kitap Sarayı, 2005.
- , *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru (Hulâsatü'l-Ahbâr)*, tr. çev. Kerim Kara ve Mustafa Özdemir, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.
- , *Arapça ve Türkçe Tarikatnâme*, Kayseri, Kivılcım, 1998.
- İlmiyye Sâhnâmesi. Meşihat-i Celile İslâmiyye'nin Certde-i Resmîyyesine Mülhakdır. Osmanlı İlmiyye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar*, Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş (ed.), İstanbul, İşaret Yayınları, 1998.
- İmam Birgivi, *El-Makâmât. Kulun, Allahu Teâla (c.c.) yolunda kat'ettiği mertebeler*, çev. Fatih Güneş, İstanbul, Kalem Yayınları, 2004.
- İmam-ı Birgivi Muhammed Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye Tercümesi*, çev. Celâl Yıldırım, İstanbul, Demir Kitabevi, 1996.
- İmam Birgivi, *Birgivi Vasiyetnâmesi*, Yücel, Ahmet Ersin (ed.), İstanbul, Bedir Yayınevi, s. d.
- Kadızzâde Ahmed Efendi, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kâdızade Şerhi*, Meyan, Faruk (ed.), İstanbul, Bedir Yayınevi, 1409/1988.
- Kadızzâde Mehmet Efendi, *Risâle-i Kadızzâde*, bkz. Doğmuş, Lokman, *Türkiye'de XVII. Yüzyıldaki Dini Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadızzâdeliler ve Sivasiler)*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 134-137.
- Karabaş-ı Veli, *Miyâr-ı Tarikat (Tarikat Âdabı)*, Mustafa Tatcı ve Cemâl Kurnaz (ed.), İstanbul, Alperen Yayınları, 2002.
- Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ehakk, İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usûlü*, çev. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İstanbul, Marifet Yayınları, 2001.
- Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ahakk*, çev. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, Tercüman Gazetesi, 1980.
- Kemiksiz, Mehmet, *Semâ' ve Deverân Risâlesi*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1997.
- Lâlizade, Abdülbaki, *Sergüzeşt Aşkave Âşıklara Dair Melâmî Büyüklükleri*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2001.
- Naîma Târîhi. Târîh-i Naîmâ. Ravzat el-Hüseyn fî hulâsat ahhâr el-hâfıkayin*, İstanbul, Bahar Matbaası, 1967, c. I.
- Na'îmâ, Târîh-i Naîmâ. Ravzat el-Hüseyn fî hulâsat ahhâr el-hâfıkayin*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1261.
- Oğlanlar Şeyhi İbrahim, *Müfîd ü Muhtasar. İnceleme-Metin*, Bilal Kemikli (ed.), İstanbul, Kitabevi, 2003.
- Risale-i Üstüvânî*, bkz.: Doğmuş, Lokman, *Türkiye'de XVII. Yüzyıldaki Dini Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadızzâdeliler ve Sivasiler)*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 87-127.
- Sâmi, Şems ed-din, *Kâmûsü'l-a'lâm*, İstanbul, Mihrân Matbaası, c. 4, 1306-1316.
- Sunullah Gaybî, *Risâle-i fî hâllî'd-devrânî's-sûfiyye*, bkz. Doğan, Abdurrahman, *Kütahyalı Sunullah Gaybî. Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, İstanbul, 2001, s. 411-416.
- Sünbül Sinân Efendi, *Terceme-i Risâle fî devrânî's-sûfiyye*, Hacı Mahmud Efendi 3122/2, ff. 1b-12a, bkz. Demirci, Mustafa, *Uç Semâ' ve Devrân Risâlesi*, 1997, s. 118-127.

- Süreyya Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, Nuri Akbayer (ed.), transkripsiyon Seyit Ali Kahraman, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 6 c., 1996.
- Süreyyâ, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, 4 c., İstanbul, Matbaa-i Âmirî, 1308-1314/1890-1897.
- Tahir Efendi Bursalı, Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, 1299-1915, transkripsiyon A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınları, c. I, 1974.
- Tatcı, Mustafa, *Üsküdarlı Muhammed Nasuhi ve Divan*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.
- , *Yûnus Emre Külliyyâtı, I Yûnus Emre Dîvânı İnceleme*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.
- , *Yûnus Emre Külliyyâtı, II Yûnus Emre Dîvânı Tenkitli Metin*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.
- , *Yûnus Emre Külliyyâtı, III Risâletü'n-Nuhsiyye, Tenkitli Metin*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.
- , *Yûnus Emre Külliyyâtı, IV (Âşık Yûnus)*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.
- , *Yûnus Emre Külliyyâtı, V Yûnus Emre Şerhleri*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Tatcı, Mustafa ve Kurnaz, Cemâl, *Tasavvufî Geleneğe Miyârlar ve Karabaşı Veli'nin Miyâr'ı*, Ankara, Bizim Büro, 2001.
- Tatcı, Mustafa ve Kurnaz, Cemâl, *Kütahyalı bir Gönül Eri Çavdaroglu Müfî Dervîş*, Ankara, Akçağ, 1999.
- Tatcı, Mustafa ve Kurnaz, Cemâl, *Ümmî Sinân. Hayatı ve Şiirleri*, Ankara, Akçağ Basım Yayın Pazarlama, 1998.
- Ünsî Şabânî, Hasan, *Kelâm-ı Aziz (Tasavvufî İncelikler)*, Mustafa Tatcı (ed.) ve Cemâl Kurnaz, İstanbul, Alperen Yayınları, 2002.
- Üsküdarlı Selâmî Ali Efendi. Hayatı Tarikat-nâmesi ve Vakfiyyesi*, Mustafa Tatcı, Cemal Öztürk ve Taxhidin Bytyqi (ed.), İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2006.
- Vahyi, Müslîhüddin, *Mirâcü'l Beyan (Mirâc'ın Tasavvufî Boyutu)*, Mustafa Tatcı ve Cemâl Kurnaz (ed.), Ankara, Alperen Yayınları, 2002.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 5, İstanbul, Kitabevi, 2006.
- Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Tarikat Kıyâfelerinde Sembolizm. Mecmû'atü'z-Zarâ'if Sandûkatu'l-Ma'ârif*, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2002.
- Yazar, İlyas, *Ömer Fuâdî. Hayatı, Eserleri, Ebedî Kişiliği ve Bülbuliyye'sinin Metni*, İstanbul, Hamle Yayınları, 2001.

Tercümeler

- Gaibi, *The Gathering. The Mystical Poetry of a Sufi Master of Melâmet*, çev. Murat Yagan ve Diane Wilson, Vernon, Kebzeh Publications, 1994.
- Kâtib Chelebi, *The Balance of Truth*, çev. G. L. Lewis, George Allen ve Unwin Ltd, Londra, 1957.
- Hazret-i Pir-i Üftâde, *Le Dîvân*, çev. Paul Ballanfat, Paris, Les Deux Océans, 2001.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DİN VE TARİH

- Akdağ Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celalî İsyanları*, İstanbul, Cem Yayınları, 1995 (1. bsk. 1975).
- Akgündüz, Ahmet, "Ebûsuûd Efendi," bkz. *DİA*, c. 10, s. 365-371.

- Akkaya, Hüseyin, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızâdeliler-Sıvâîler Tartışması," *Yeni Türkiye*, 6 (2000), s. 118-124.
- Akkuş, Mehmet, "İsmâil Rûmî," *DİA*, c. 23, 2001, s. 120.
- , "Hüsameddin Uşşâkî," *DİA*, c. 18, 1998, s. 515.
- Aktepe, Münir, "Çınar vaka'sı," *DİA*, c. 8, 1993, s. 301-302.
- Albayrak, Nurettin, "Kul Himmet," *DİA*, c. 26, 2002, s. 352.
- , "Himmet Efendi," *DİA*, c.18, 1998, s. 57-58.
- Algar, Hamid, "The Hurûfî Influence on Bektashism," Popović ve Veinstein, *Bektachiyya*, s. 39-53.
- Ambrosio, Fabio, *Le Bektaşî İlm-i hâlî de Necip Asım*, Yüksek Lisans Tezi, Université Marc Bloch, Strasbourg, septembre 2002.
- An Economic and Social History: An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1600-1914*, Halil İnalcık ve Donald Quataert (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, c. 2.
- Arnakis, G. G., "Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire, Akhis, Bektashi Dervishes, and Craftsmen," *Journal of Near Eastern Studies*, 12 (1953) n. 4, s. 232-247.
- Arpağuş, Hatice Kelpetin, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2000.
- Arpağuş, Safi, *Mevlevîlikte Ma'nevî Eğitim*, İstanbul, Vefa Yayınları, 2009.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi. Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992.
- Arslantürk, Zeki, *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul, Kitabevi, 1997.
- Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısırî. Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.
- Ataman, Bekir Kemal, "Ottoman Demographic History (14th-17th Centuries). Some Considerations," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 35 (1992), s. 187-198.
- Atasoy, Nurhan, "Sufi Order Garments and Accessories during the Otoman Empire," *Ocak, Sufism and Sufis*, s. 183-215.
- , *Derviş Çeyizi. Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı, 2000, yeni bsk. 2005.
- Ayan, Hüseyin, "Cevri İbrahim Çelebi," *DİA*, c. 7, 1993, s. 460-461.
- , *Cevri. Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1981.
- Aydın, Hilmi, *Hırka-i Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler*, İstanbul, Kaynak Kitaplığı, 2004.
- Aydın, Mehmet, "La situation des non musulmans à Konya dans la deuxième moitié du XVII^e siècle à l'époque ottomane," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1994), s. 35-45.
- Azamat, Nihat, "İbrâhim Efendi, Oğlanlar Şeyhi," *DİA*, c. 21, 2000, s. 298-301.
- , "Kâdiriyye," *DİA*, c. 24, 2001, s. 131-136.
- , "İbrahim Gülşenî," *DİA*, c. 21, 2000, s. 301-304.
- , "İdris-i Muhtefî," *DİA*, c. 21, 2000, s. 489-491.
- , "Hamza Bâli," *DİA*, c. 15, 1997, s. 503-505.
- , "Hacı Bayrâm-ı Velî," *DİA*, c. 14, 1996, s. 442-447.
- , "Divane Mehmed Çelebi," *DİA*, c. 9, 1994, s. 435-437.
- , "Bahşi," *DİA*, c. 4, 1991, s. 521.

- Babinger, Franz, "Merkez," *EP*, c. VI, 1991, s. 1015-1016.
- , *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, 2. bsk., lt. çev. Evelina Polacco, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit. Weltensürmer einer Zeitwende*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1967.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Autour des premières mentions du café dans les sources ottomanes," *Le commerce du café avant l'ère des plantations coloniales. Espaces, réseaux, sociétés (xv-xix siècles)*, Michel Tuschschere (ed.), Kahire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2001, s. 17-21.
- , "L'apogée de l'Empire ottoman: les événements (1512-1606)," Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, s. 139-158.
- , *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins. Contribution à l'étude des relations internationales dans le Moyen-Orient de 1514 à 1524*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut, 1987.
- Baer, Marc, "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul," *Gender & History*, 16 (2004), n. 4, s. 425-458.
- , "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul," *International Journal of Middle East Studies*, 36 (2004), s. 159-181.
- Baha Tanman, M., Blair, Sheila S., "Âsîâne," *DİA*, c. 3, 1994, s. 485-486.
- Baha Tanman, M., "Ottoman Architecture and the Sufi Orders: Dervish Lodges," Ocak, *Sufism and Sufis*, s. 317-381.
- , "The Position of the Tekkes in Ottoman Cities and Urban Districts: the Istanbul Example," Ocak, *Sufism and Sufis*, s. 383-387.
- , "Merkez Efendi Külliyesi," *DİA*, c. 29, 2004, s. 202-205.
- , "Dirağman Külliyesi," *DBİA*, c. 3, 1994, s. 49-51.
- , "Beşiktaş Mevlevihânesi," *DİA*, c. 5, 1992, s. 553-554.
- , "Sofular tekkesi," *DBİA*, c. 7, s. 24-25.
- , "Galata Mevlevihânesi," *DİA*, c. 13, 1996, s. 317-319.
- , "Kasımpaşa Mevlevihânesi," *DİA*, c. 24, 2001, s. 554-555.
- , "Beşiktaş Mevlevihânesi," *DİA*, c. 5, 1992, s. 553-554.
- Balivet, Michel, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. Vie du Cheikh Bedreddin le 'Hallâj des Turcs' (1358/1359-1416)*, Istanbul, Les Éditions Isis, 1995.
- , *Romanie byzantine et pays de Rûm turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turc*, Istanbul, Les Éditions Isis, 1994.
- , "Chrétiens secrets et martyrs chrétiens en Islam turc: quelques cas à travers les textes (xiii-xvii^e siècle)," *Islamochristiana*, 15 (1990), s. 91-114.
- Baljon, J. M. S., "'To seek the Face of God' in Koran and Hadith," *Acta Orientalia*, XXI (1953), s. 254-266.
- Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 2. bsk., 2 c., Istanbul, M. Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Barkan, Ömer Lütfi, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler," *Vakıflar Dergisi*, (1942), s. 279-304 [Çiftçi, *Tasavvuf Kitabı*, 141-191].
- , "The price revolution of the sixteenth century: A turning point in the economic history of the Middle East," *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975), s. 3-28.
- Basdas, Begum, *Old Buildings/New Faces. Urban and Social Change in Galata*, Istanbul-Turkey, Master of Arts in Art History, Riverside, University of California, Septembre 2001, 254 s.

- Battain, Tiziana, "Architettura e misticismo sufi: la Tekke Mawlawi del Cairo," *Islam, Storia e Civiltà*, IV (1985), s. 164-173.
- Bayak, Cemal, "Fenâî Ali Efendi," *DİA*, c. 12, 1995, s. 335-336.
- Bayat, Ali Haydar, "Anadolu Tıbbî Folklorunda Göz Hastalıkları," *IV. Milletlerarası Türk Halk Kongresi Bildirileri*, IV. Cilt Gelenek, Görenek ve İnançlar, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1992, s. 43-58.
- Bayrâm, Mikâil, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, Konya, 2005.
- , "Yunus Emre Eskişehirli (Sivrihisar) Olabilir mi?," *Kelime Dergisi*, 1986, n. 7, aynı zamanda bkz. Mikâil Bayram, *Destursuz Bağdan Üzün Yiyenler*, 2004, Konya, Kömen Yayınları, s. 95-105.
- , "Les tencedances melâmî chez Ahi Evren," Clayer ve diğ., *Melâmîs-Bayrâmîs*, s. 61-66.
- Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Veli. Yaşamı-Soyu-Vakfı*, c. 2, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Bayramoğlu, Fuat ve Azamat, Nihat, "Bayramiyye," *DİA*, c. 5, 1992, s. 269-273.
- Baysun, Cavid Mehmed, "Mehmed IV.," *İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, s. 547-557.
- Baz, İbrahim, *Abdülhad Nûrî-i Sivâsî. Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2007.
- Belge, Murat, *Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Bilkan, Ali Fuat, *Hayrî-name'ye Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Düşünce Hayatı. Edebi Eserlerin Tarihçi Açısından Değeri Üzerine Bir Tahlil Denemesi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2002.
- Borromeo, Elisabetta, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman (1600-1644)*, Paris, Maisonneuve ve Larose, 2007.
- Bruinessen, Martin Van, "Les pratiques religieuses dans le monde turcoiranien: changements et continuités," *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien (CEMOTI)*, (2005), n. 39-40, s. 101-121, İng. çev.
- http://www.let.uu.nl/~Martin.vanBruinessen/personal/publications/religious_practices_in_the_turco.htm.
- Cahen, Claude, "Le problème du Shi'isme dans l'Asie mineure turque préottomane," *Le Shi'isme Imâmîte. Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, s. 115-129.
- , *Pre-Ottoman Turkey. A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071-1330*, İng. çev. J. Jones-Williams, Londra, Sidwick & Jackson, 1968.
- , "Futuwwa," *EI²*, c. II, 1965, s. 983-987.
- , "Bâbâ'î," *EI²*, c. I, 1960, s. 866-867.
- , "La campagne de Mantzikert d'après les sources musulmanes," *Byzantion*, IX (1934), s. 628-642.
- , *Turcobyzantina et Oriens Christianus*, Londra, Variorum Reprints, 1971.
- , "Continuité et discontinuité: L'Asie Mineure des Seldjoukides aux Ottomans," *Essays in Honor of Bernard Lewis. The Islamic World. From Classical to Modern World Times*, C. E. Bosworth, Ch. Issawi, R. Savory ve A. L. Udovitch (ed.), Princeton (New Jersey), The Darwin Press, 1989, s. 89-93.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Ebu's-suûd ve Tefsiri," *Diyanet Dergisi*, XIII (1974), n. 4, s. 195-203.
- Clayer, N., Popović, A. ve Zarccone, Th., *Melâmîs-Bayrâmîs, Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, İstanbul, ISIS, 1998.
- Clayer, Nathalie ve Popović, Alexandre, "Les Turuq dans les Balkans à l'époque ottomane," *Ocak, Sufism and Sufis*, s. 257-264.
- Clayer, Nathalie, "L'autorité religieuse dans l'Islam ottoman sous le contrôle de l'état?," *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 49 (2004), n. 125, s. 45-62.

- , "Life in an Istanbul Tekke in the Eighteenth and Nineteenth Centuries According to a "Menakıbnâme" of the Cerrahi Dervishes," *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Faroqhi, S. ve Neumann, C. K. (ed.), Würzburg, Ergon Verlag Würzburg, 2003, s. 219-235.
- , *Mystiques, État et Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du xiv^e siècle à nos jours*, Leiden/ New York/Köln, Brill. E. J., 1994.
- , "Bektachisme et nationalisme albanais," Popović ve Veinstein, *Bektachiyya*, s. 277-308.
- , "Tekke," *El*, c. X, 2002, s. 445-446.
- Le Coran (al-Qor'ân)*, çev. Régis Blachère, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, Éditeurs, réédition 1980.
- Coşkun, Ali, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi. Naîma Örneği*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.
- Coşkun, Menderes, "Osmanlı Hac Seyahatnâmelerinde Hac Yolculuğu," *Osmanlı*, c. IV, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 506-511.
- Çavuşoğlu, Mehmet, "Avni Bey, Yenişehirli," *DİA*, c. 4, 1991, s. 123-124.
- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kâdizâdeli movement: An attempt of şer'i'atminded reform in the Ottoman Empire*, Princeton University, 1990.
- Çizakça Murat, "Price History and the Bursa Silk Industry: A Study in Ottoman Industrial Decline, 1550-1650," *The Journal of Economic History*, 40, (1980), n. 3, s. 533-550.
- Dalkaran, Sayın, "Risale-i Ebussuûd," *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2004 n. 26, s. 67-101.
- Dankoff, Robert, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman Melek Ahmed Pasha (1588-1662): As Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (Seyahatname)*, Albany, State University of New York Press, 1991.
- Darling, Linda, "Another Look at Periodization in Ottoman History," *The Turkish Studies Association Journal*, 26 (2002), s. 19-28.
- , *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1996.
- Demir, Abdullah, *Ebussuud Efendi'nin Osmanlı Hukukundaki Yeri*, Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2004.
- Deringil, Selim, "Abdülhamid dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda simgesel ve törensel doku: "Görünmeden görünmek", *Tarih ve Toplum*, 1993, n. 62, s. 34-56.
- DİA*, "Mehmed Paşa, Gürcü," *DİA*, c. 28, 2003, s. 510-511.
- DİA*, "İsmâil Ma'sûkî," *DİA*, c. 23, 2001, s. 112-114.
- Dindar, Bilal, "Bedreddin Simâvî," *DİA*, c. 5, 1992, s. 331-334.
- Doğan, Abdurrahman, *Kütahyalı Sunullah Gaybi Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, İstanbul, 2001.
- Doğmuş, Lokman, *Türkiye'de XVIII. Yüzyıldaki Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadizadeler ve Sivasiler)*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 155.
- Duchemin, André, "Un grand mystique turc Yunus Emre, 1248-1320, petit livre de conseil (1307)," *Turcica*, VII (1975), s. 72-104.
- Dumont, Paul, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne: 1919-1924*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1983.
- Düzdağ, Ertuğrul M., *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı*, İstanbul, Endurun Kitabevi, 1983.
- Düzenli, Pehlul, "Şeyhülislâm Ebussuud Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3 (2005), s. 441-475.

- Georgeon, François, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003.
- , "Les cafés à İstanbul à la fin de l'Empire ottoman," bkz. Hélène Desmet-Grégoire ve François Georgeon, *Café d'Orient revisités*, Paris, CNRS Éditions, 1997, s. 39-78.
- Eldem, Edhem, "İstanbul: from imperial to peripheralized capital," bkz. *The Ottoman City between East and West. Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Edhem Eldem, Daniel Goffman ve Bruce Masters (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Enfants de langue et Drogmans/Dil Öğrencileri ve Tercümanlar*, Frédéric Hitzel (ed.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Ersanlı, Büşra, "The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: a Theory of Fatal Decline," *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*, Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi (ed.), Leiden/Boston/Köln, Brill, 2002, s. 115-154.
- Esin, Emel, "Thèmes et symboles communs entre le bouddhisme tantrique et la tradition des bektachis ottomans," Popović ve Veinstein, *Bektachiyya*, s. 31-37.
- Faroqhi, Suraiya, *The Ottoman Empire and the World Around It*, Londra/New York, I. B. Tauris, 2005.
- , "Anatolians Townsmen as Pilgrim to Mecca: Some Evidence from the Sixteenth and Seventeenth Centuries," tekrar yayını için bkz. Faroqhi, Suraiya, *Stories of Ottoman Men and Women. Establishing Status, Establishing Control*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2002, s. 307-324.
- , *Anadolu'da Bektâşilik*, çev. Nasuh Barın, *Der Bektashi-Orden im Anatolien*, Vienne, Verlag Des Institutes Für Orientalistik Der Universität Wien, 1981, İstanbul, Simurg, 2003, s. 32-38.
- , *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- , "The Bektashis. A Report on Current Research," Popović ve Veinstein, *Bektachiyya*, s. 9-28.
- , "Conflict, Accommodation and Long-term Survival: the Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Century)," Popović ve Veinstein, *Bektachiyya*, s. 171-184.
- , "Crisis and Change, 1590-1699," bkz. İnalçık ve Quataert, *An Economic and Social History*, s. 411-636.
- , *Pilgrims and Sultans, The Hajj under the Ottomans, 1517-1683*, Londra/New York, T. B. Tauris & Co. Ltd. Publishers, 1994.
- , "Camels, Wagons, and the Ottoman State in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *International Journal of Middle East Studies*, 14 (1982), s. 523-539.
- Faroqhi, Suraiya ve Adanır Fikret, "Introduction," *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*, Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi (ed.), Leiden/Boston/Köln, Brill, 2002, s. 1-55.
- Fedai Harid ve Haşim Altan Mustafa, *Lefkoşe Mevlevihanesi*, Ankara, K.K.T.C. Milli Eğitim, Kültür, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Feldman, Walter, *Music of the Ottoman Court. Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*, Berlin, Verlag für Wissenschaft und Bildung, 1996.
- Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire: the historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton, Princeton University, 1986.
- Flemming, Barbara, "Glimpses of Turkish Saints: Another Look at Lami'i and Ottoman Biographers," *Journal of Turkish Studies/Türkölük Bilgisi Araştırmaları*, [Annemarie Schimmel Festschrift]. Essays Pre-

- senté to Annemarie Schimmel on the Occasion of Retirement from Harvard University by her Colleagues, Students and Friends, Maria Eva Subtelny (ed.), Harvard University, 1994), 18 (1994), s. 59-73.
- Goodwin, Godfrey, *The Janissaires*, Londra, Saqi Books, 1994.
- Goodwin, M., 1986, "Konya," *El*, t. V, 1986, s. 251-254.
- Gökyay, O. Ş., "Katib Çelebi," *El*, t. IV, 1978, s. 791-792.
- Görkaş, İrfan, "Mehmed Birgivi'nin İlm-i Ahlak'ı," *Türk Dünyası Araştırmaları*, (1995), n. 107, s. 121-130.
- Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî (971/1563 - 1049/1639). Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- , "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsiler - Kadı-zâdeliler Mücadelesi," *İLAM Araştırma Dergisi*, III (1998), n. 3, s. 37-72.
- Gürer, Dilaver. "Deux traités par des şeyhulislams ottomans sur la danse," *Journal of the History of Sufism*, 4 (2003-2004), s. 47-60.
- Güzel, Abdurrahman, *Hacı Bektaş Veli. Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, Ankara, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı Yayınları, 1998.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, Devlet Matbaası, 1931, yeni bsk. İstanbul, Gri Yayın, 1992.
- , 1961, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 2. bsk., 1992, İstanbul, İnkılâp Kitabevi.
- , "İslâm ve Türk İllerde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları," *İktisat Fakültesi Mecmuası / Revue de la faculté des sciences économiques de l'Université d'İstanbul*, II (1949-50), nn. 1-4, s. 1-354.
- Göyünç, Nejat, "Archival Sources for the History of Sufism in the Ottoman Period," *Ocak, Sufism and Sufis*, s. 3-19.
- Griswold, William J., *The Great Anatolian Rebellion. 1000-1020/1591-1611*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1983.
- Hasluck, Frederick W., *Christianity and Islam under the Sultans*, Margareth Hasluck (ed.), II c., tekrar bsk., [1. bsk 1929], New York, Octagon Books, 1973.
- Heyberger, Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, xviii^e-xviii^e siècles)*, Rome, École Française de Rome, 1994.
- Heyd, U. ve Kuran, E., "İlmiyye," *El*, c. III, 1971, s. 1180-1183.
- Hillenbrand, R., "Manâra, Manâr," *El*, c. VI, 1991, s. 345-352.
- Hitzel, Frédéric, *L'Empire ottoman. XV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- Howard, Douglas A., "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Century," *Journal of Asian History*, 22 (1988), s. 52-77.
- İlgürel, Mücteba, "Köprülü Mehmed Paşa," in *DİA*, c. 26, 2002, s. 258-260.
- Imber, Colin, *Ebu's-Su'ud: the Islamic legal tradition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.
- , "Süleyman as Caliph of the Muslims: Ebu's-Su'ud's Formulation of Ottoman Dynastic Ideology," *Soliman le magnifique et son temps. Actes du Colloque de Paris. Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990*, Gilles Veinstein (ed.), Paris, Ministère des Affaires étrangères, 1990, s. 179-184.
- , "Koçi Beg," *El*, c. V, 1986, s. 246-247.
- İnalıcık, Halil, "Tîmâr," *El*, c. X, 2002, s. 538-544.
- , "Islam in the Ottoman Empire," *Essays in Ottoman History*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1998, s. 229-245.

- , "İstanbul: an Islamic City," *Essays in Ottoman History*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1998, s. 249-271.
- , *Studies in Ottoman Social and Economic History*, Londra, Variorum Reprints, 1985.
- , "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700," *Archivum Ottomanicum*, VI (1980), s. 283-337.
- , *The Ottoman Empire: Conquest, Organisation and Economy. Collected Studies*, Londra, Variorum Reprints, 1978.
- , "The Ottoman Decline and Its Effect Upon the Reaya," *Aspects of the Balkans, Continuity and Change. Contributions to the International Balkan Conference Held at UCLA, October 23-28-1969*, Henrik Birnbaum ve Speros Vryonis Jr. (ed.), The Hague, Mouton, 1972, s. 338-354.
- , "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy," *Studies in the Economic History of the Middle East*, M. A. Cook (ed.), Londra, Oxford University Press, 1970, s. 207-218.
- , "The Capital Formation in the Ottoman Empire," *The Journal of Economic History*, XIX (1969), s. 97-140.
- , "The Rise of Ottoman Historiography," *Historians of the Middle East*, Bernard Lewis ve P. H. Holt (ed.), Londra/New York/Toronto, Oxford University Press, 1962, s. 152-167.
- İnançer, Ömer Tuğrul, "Rituals and Main Principles of Sufism During the Ottoman Period," *Ocak, Sufism and Sufis*, s. 123-182.
- İpşirli, Mehmet, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi," *DİA*, c. 30, 2005, s. 114-115.
- , "Medrese," *DİA*, c. 28, 2003, s. 327-333.
- , "Çivîzâde Muhyiddin Mehmed Efendi," *DİA*, c. 8, 1993, s. 348-349.
- İpşirli, Mehmet ve Uzun, Mustafa "Bahâî Mehmed Efendi," *DİA*, c. 4, 1991, s. 463-464.
- İslamoğlu-İnan, Huri, *State and Peasant in the Ottoman Empire. Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1994.
- İliç, Slobodan, "Lâmekânî Hüseyin Efendi," *DİA*, c. 27, 2003, s. 94-95.
- İşin, Ekrem, "Coffehouses as places of conversation," *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann (ed.), Würzburg, Ergon Verlag Würzburg, 2003, s. 199-208.
- , "More than a Beverage: a Social History of Coffee and Coffehouses," *Coffee, Pleasures Hidden in a Bean*, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2001, s. 19-43.
- , "La Kadiriyye à İstanbul. Une vue d'ensemble," *Journal of the History of Sufism*, Th. Zacrone, E. İşin, A. Buehler (ed.), 1-2 (2000), s. 577-590.
- , "Abdülmedic Sivasî," *DBİA*, c. 1, 1993, s. 52-53.
- Jacob, Xavier, *L'enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin, Klaus Schmarz Verlag, 1982.
- Kafadar, Cemal, "The Question of Ottoman Decline," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4 (1997-1998), nn. 1-2, s. 30-75.
- Kara, Kerim, *Karabaş Veli. Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- , "Karabaş Veli," *DİA*, c. 24, 2001, s. 369-371.
- Kara, Mustafa, *Osmanlı'nın Kandili Eşrefoğlu Rûmî*, İstanbul, Bilge, 2006.
- , "Books about Sufi Terminology," *Ocak, Sufism and Sufis*, s. 51-64.
- , *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa, Sır Yayıncılık, 2004.

- , *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları. Tarikatlar/Tekke/Şeyhler. Otuzbeş yıldır rahle-i tedrisinden feyz aldığım muhterem hocam Süleyman Uludağ'a*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004.
- , *Metinlerle Günümüze tasavvuf hareketleri (1839-2000)*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2002.
- , *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa, Sır Yayıncılık, 2001.
- , "İzbudak, Veled Çelebi," *DİA*, c. 23, 2001, s. 503-505.
- , "34 Mektup. Dervişin Yirmidört Saati," bkz. Kara, Mustafa, *Gönül Mektupları*, İstanbul, Mavi Yayıncılık, 2000, s. 151-156.
- , "Gülşeniyiye," *DİA*, c. 14, 1996, s. 256-259.
- , *Eşrefioğlu Rûmî*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- , "Emir Buhârî," *DİA*, c. 11, 1995, s. 125-126.
- , "Molla İlähi: un précurseur de la Nakşibendiye en Anatolie," in Gaborieau M., Popović A. ve Zarccone Th., *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order. Actes de la Table Ronde de Sèvres. Proceedings of the Sèvres Round Table. 2-4 mai / 2-4 May 1985*, İstanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes ve Éditions Isis, 1990, s. 303-329.
- , *Din, Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 19903.
- , "Abdullah Bosnevi," *DİA*, c. 1, 1988, s. 87. Kara, Mustafa ve Algar, Hamid, "Abdullah-i İlähi," *DİA*, c. 1, 1988, s. 110-112.
- Karahasanoglu, Selim, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Yaşamış Beş Osmanlı Hukukçusu," *Türkîye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3 (2005), s. 767-779.
- Karamustafa, Ahmet T., "Origins of Anatolian Sufism," *Ocak, Sufism and Sufis*, s. 67-95.
- , "Early Sufism in Eastern Anatolia," *Lewisohn, Heritage of Sufism*, s. 175-198.
- Kâtip Çelebi. *Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- Kaya, Bayram Ali, *Neşâtî*, İstanbul, Şûle Yayınları, 1998.
- Kissling, H. J., "Badr al-Dîn Ibn Qâdr Samâwnâ," *El²*, c. I, 1960, s. 890-892.
- Kitsikis, Dimitri, *L'Empire ottoman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- Kılıç, Remzi, *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı-İran Siyasî Antlaşmaları*, İstanbul, Tez Yayınları, 2001.
- Kılıç, Mahmud Erol, "The Ibn al-'Arabî of the Ottomans," 'Abdullah Salâhaddîn al-'Ushshâqî (1705-82). Life, Works and Thoughts of an Ottoman Akbarî," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, XXVI (1999), s. 110-120.
- Kırlı, Cengiz, *The Struggle over Space: Coffeehouses of Ottoman İstanbul, 1780-1845*, Tarih Bölümü Doktora Tezi, Binghamton (New York), Binghamton University, 2000.
- Kemikli, Bilal, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Semâ'î Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri," *AÜİFD (Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi)*, XXXVII (1997), s. 443-460.
- Keuprulu, Zadé Mehmed Fuad Bey, "Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure," *Actes du Congrès international d'histoire des religions, tenu à Paris en octobre 1923*, Paris, 1925, s. 391-411.
- Klein, Denise, *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts. Eine geschlossene Gesellschaft?*, Berlin, Klaus-Schwarz, 2007.
- Koprülü, Fuad Mehmed, *Early Mystics in Turkish Literature*, Londra, Routledge, 2006.
- Koprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 1976, 3. Bsk. İstanbul, 2003, 9. bsk. Ankara, Akçağ.

- , "Abdal Musa," fr. çev. Catherine Pinguet, *Journal of the History of Sufism*, 3 (2001), s. 325-347.
- , *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, çev. Gary Leiser, Salt Lake City, University Utah Press, 1993 ["Anadolu'da İslamiyet: Türk istilasından sonra Anadolu tarih-i dinisine bir nazar ve bu tarihin menbaları," *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 2 (1922), s. 281-311 ; 385-420 ; 457-86].
- Köprülü, Fuad M. ve Uludağ, Süleyman, "Abdal," *DİA*, c. 1, 1988, s. 59-62.
- Köprülü, Fuat M. ve Uzun, Mustafa, "Akşamseddin," *DİA*, c. 2, 1989, s. 299-302.
- Kramers, J. H., "Müneddijim Başhi," *El²*, c. VII, 1993, s. 573.
- Kreiser, Klaus, "Medresen und Derswischkonvente in Istanbul. Quantitative Aspekte," bkz. Kreiser, Klaus, *Istanbul und Das Osmanische Reich. Derwischwesen, Baugeschichte, Inschriftenkunde*, Istanbul, Isis, 1995, s. 155-178 [*Economie et Sociétés dans l'Empire ottoman (Fin du XVIIIe-Début du XXe)*. Actes du colloque de Strasbourg (1er – 5 juillet 1980), Paul Dumont ve Jean-Louis Bacqué Grammont (ed.), Paris, CNRS Éditions, 1983, s. 109-127].
- , "Evliya Çelebi ve Başka Kaynaklara Göre Arap Âleminin Doğusundaki Büyük Şehirlerde Mevlevi-haneler," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 101-115.
- Kufrevi, Kasım, "Birgawi," *El²*, c. I, 1960, s. 1272.
- Kurnaz, Cemâl ve Tatcı, Mustafa, *Kütahyalı bir gönül Eri Çavdaroglu Müfti Derviş*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999.
- Kurnaz, Cemâl ve Tatcı, Mustafa, *İstanbul'da Buharalı bir Mutasavvıf*, Ankara, Akçağ, 1999.
- Küçük Hülya, *The Role of Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2002.
- Le Bruyn, Corneille, *Voyage au Levant, c'est-à-dire dans les principaux endroits de l'Asie Mineure, dans les îles de Chio, Rhodes et Chypre*, c. I, Paris, 1725, s. 389-392.
- Le Gall, Dina, *A Culture of Sufism. Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany, State University of New York Press, 2005.
- Jevakhoff, Alexandre, *Kemal Atatürk: les chemins de l'Occident*, Paris, Tallandier, 1989.
- Lifchez, Raymond (éd.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Leinsten, T., "Turba," *El²*, c. X, 2002, s. 726-728.
- Lekesiz, Hulusi, XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri, Doktora Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, VII.
- Lewis, Bernard, "Bahâ'î Mehmed Efendi," *El²*, c. I, 1960, s. 943.
- Lewis, V. Thomas, *A Study of Naima*, Norman Itzkowitz (ed.), New York, New York University Press, 1972.
- Mantran, Robert, "L'historiographie ottomane à l'époque de Soliman le Magnifique," bkz. *Soliman le magnifique et son temps. Actes du Colloque de Paris. Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990*, Gilles Veinstein (ed.), Paris, Ministère des Affaires étrangères, 1990, s. 25-32.
- Mantran, Robert (ed.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989.
- , "L'État ottoman au XVII^e siècle: stabilisation ou déclin?," Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, s. 227-264.
- , *Histoire de la Turquie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

- Mélikoff, Irène, Hadji Bektach. *Un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1998.
- , "L'ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Survol du problème," Popović ve Veinstein, *Bektachiyya*, s. 3-7.
- , *Abū Muslim. Le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1962.
- Ménage, V. L., "Kemāl Pasha-zāde," *EP*, c. IV, 1978, s. 912-914.
- , "Çiwi-zāde," *EP*, c. II, 1965, s. 57-58.
- , "The Beginnings of Ottoman Historiography," *Historians of the Middle East*, Bernard Lewis ve P. H. Holt (ed.), Londra/New York/Toronto, Oxford University Press, 1962, s. 168-179.
- Murphey, Rhoads, "Continuity and Discontinuity in Ottoman Administrative Theory and Practice during the Late Seventeenth Century," *Poetics Today*, 14 (1993), n. 2, [Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Medieval and Early Modern Periods], s. 419-443.
- Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [18. Yüzyıl]*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- Necipoglu, Gülrü, *The Topkapı Scroll. Geometry and Ornament in Islamic Architecture with an essay by Mohammad al-Asad*, Los Angeles, Getty Research Institute, 1995.
- Necipoglu, Gülrü, *Architecture ceremonial and power: the Topkapı place in the fifteenth and sixteenth centuries*, New York, The Architectural History Foundation, 1991.
- Nicolay, Nicolas (de), *Dans l'Empire de Soliman le Magnifique*, M. C. Gomez-Géraud ve S. Yérasimos (ed.), Paris: Presses du CNRS, 1989.
- Niyazioğlu, Aslı, *Ottoman Sufi Sheikhs Between This World and the Hereafter: A Study of Nev'i-zāde 'Atâ'i (1583-1635) Biographical Dictionary*, Doktora Tezi, Cambridge/Massachusetts, Harvard University, Septembre, 2003.
- Minkov, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden/Boston, Brill, 2004.
- Ocak Yaşar, Ahmet (éd.), *Sufism and sufis in ottoman society. Source doctrine-rituals-turuq-architecture literature and fine arts-modernism*, Ankara, Turkish Historical Society, 2005.
- , "Islam in the Ottoman Empire: A sociological Framework for a new Interpretation," *Ottoman Borderlands. Issues, Personalities And Political Changes*, Kemal H. Karpat ve Robert W. Zens (ed.), Madison (WI): The University of Wisconsin Press, 2003, s. 183-197.
- , *Sûflîk Geleneğinin Efsânevi Öncüsü Veysel Kereni ve Üveyslik*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2002.
- , "Türkiye'de 1980 Sonrası Tasavvuf tarihi araştırmalarına genel bir bakış," *Toplumsal Tarih*, 2002/108, s. 10-19.
- , "Oppositions au soufisme dans l'Empire ottoman aux quinzième et seizième siècles," De Jong and Radkte, *Islamic Mysticism Contested*, s. 603-613.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflîk Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- , "Les Melâmi-Bayrâmi (Hamzavi) et l'administration ottomane aux XVI^e-XVII^e siècles," Clayer ve diğ., *Melâmis-Bayrâmis*, s. 99-114.

- , "Un aperçu général sur l'hétérodoxie musulmane en Turquie: réflexions sur les origines et les caractéristiques du Kızılbaşisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire," *Syncretistic Religious Communities in the Near East, Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present,"* Krisztina Kelh-Bodrogi, Barbara Kellener-Heinkele, Anke Otter-Beaujean (ed.), Leiden/New York/Köln, 1997, s. 195-204.
- , "Hacı Bektâş-ı Velî," *DİA*, c. 14, 1996, s. 455-458.
- , "Remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans la formation de l'ordre bektachi," Popović ve Veinstein, *Bektachiyya*, s. 55-62.
- , "Bektaşılık," *DİA*, c. 5, 1992, s. 373-379.
- , "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî," *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 1991, s. 473-484.
- , "Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvements et les courants socio-religieux à l'époque de Soliman le Magnifique," *Soliman le magnifique et son temps. Actes du Colloque de Paris. Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990*, Gilles Veinstein (ed.), Paris, Ministère des Affaires étrangères, 1990, s. 185-192.
- , *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au xiii^e siècle*, Ankara, Imprimerie de la Société Turque d'Histoire, 1989.
- , "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: "Kadızağeliler Hareketi"," *Türk Kültürünü Araştırmaları*, XVII-XXI (1979-1983), s. 208-225.
- Oğén, Görán, "Did the Term 'Şüfî' Exist Before the Sufis," *Acta Orientalia* (Societates Orientales Danica Fennica Norvegica Svecica, Le Monde Oriental), XLI (1980), s. 33-48.
- Oğuz, Burhan, "Aristote et le médresé ottoman," *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen. Actes du Colloque d'Istanbul. Palais de France, 5-9 janvier 1986*, Thierry Zarcone (ed.), İstanbul, Éditions Isis, 1988, s. 213-235.
- Orbay, Kayhan, "Celâlis recorded in the Account Books," *Rivista degli Studi Orientali*, LXXVIII (2004), n. 1-2, s. 71-83.
- Ortaylı, İlber, "Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography," bkz. Ortaylı, İlber, *Ottoman Studies*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 57-67.
- , "Les groupes hétérodoxes et l'administration ottomane," *Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present,"* Krisztina Kelh-Bodrogi, Barbara Kellener-Heinkele, Anke Otter-Beaujean (ed.), Leiden/New York/Köln, 1997, s. 205-211.
- , "Galata. İstanbul'da tarihi bir semt," *DİA*, c. 13, 1996, s. 303-307.
- Öcalan, Hasan Basri, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)*, Bursa, Gaye Kitabevi, 2000.
- Öngören, Reşat, "Muhiddin Karamânî," *DİA*, c. 31, 2006, s. 82-83.
- , "Merkez Efendi," *DİA*, c. 29, 2004, s. 200-202.
- , *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- , *Osmanlılar'da Tasavvuf. Anadolu'da Süfler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.
- , "Osmanlı Padişahları ve Tasavvuf," *Osmanlı*, c. IV, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 486-496.

- , "Konuk, Ahmet Avni," *DİA*, c. 26, s. 180-183.
- , "Ebussuud'un Tasavvufî Yönü," *Türk Kültürümüzde İz Bırakan İskilipli Âlimler (Sempozyum: 23-25 Mayıs 1997 - İskilipli)*, Mevlüt Uyanık (ed.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 290-303.
- , "Hasan Burhâneddin Cihangiri," *DİA*, c. 16, 1997, s. 310-311.
- , "İbn Atâ," *DİA*, c. 19, s. 336.
- Öz, Mehmet, "Onyedinci Yüzyılda Osmanlı Devleti: Buhran, Yeni Şartlar ve İslahat Çabaları Hakkında Genel Bir Değerlendirme," *Türkiye Günlüğü* (2003) n. 73, s. 145-154.
- , *Osmanlı'da Çözüm ve Gelenekçi Yorumcuları (XVI. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıl Başlarına)*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1997.
- Özcan, Abdülkadir, "Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa," *DİA*, c. 26, 2002, s. 260-263.
- , "Boynueğri Mehmed Paşa," *DİA*, c. 6, 1992, s. 316-317.
- Özcan, Nuri, "Abdi, Himmetzâde," *DİA*, c. 1, 1988, s. 74.
- Ottoman Borderlands. Issues, Personalities And Political Changes*, Kemal H. Karpat ve Robert W. Zens (ed.), Madison (WI): The University of Wisconsin Press, 2003.
- Öztürk, Necatî, *Islamic Orthodoxy among the Ottoman in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qâdî-Zade Movement*, Felsefe Bölümü Doktora Tezi, Edinburgh, Université de Edinburgh, 1981, 466 s.
- Pala, İskender, "Abidin Paşa," *DİA*, c. 1, 1988, s. 310.
- Pamuk, Şevket, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- , "In the Absence of Domestic Currency: Debased European Coinage in the Seventeenth-Century Ottoman Empire," *The Journal of Economic History*, 57, (1997), n. 2, s. 345-366.
- Pazarbaşı, Erdoğan, "Mehmed Efendi, Vanî," in *DİA*, c. 28, 2003, s. 458-459.
- , "Vânî Mehmed Efendi'nin Zamanının Mutasavvıfları Hakkındaki Düşüncesi ve Onlarla Olan Mücadelesi," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (1994), s. 459-466.
- Repp, Richard, *The Müftî of Istanbul. A Study in the Developpement of the Ottoman Learned Hierarchy*, Oxford, 1986.
- , "Some Observations on the Developpement of the Ottoman Learned Hierarchy," *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Nikki R. Keddie (ed.), University of California Press, Berkley/Los Angeles/Londra, 1972, s. 17-46.
- Ricci, Giovanni, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, Società editrice il Mulino, 2002.
- Riyâhî, Muhammed Emin, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, tr. çev. Zâbân ve âdab-ı fârsî dar qalamrav-i 'uthmânî, Tahrân, Pâzhang, 1990.
- Rossi, Ettore, *Elenco dei manoscritti turchi della Biblioteca Vaticana. Vaticanani - Barberiniani - Borgiani - Rossiani - Chigiani*, Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953.
- Pearce, Leslie P., *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York, Oxford University, 1993.
- Pekolcay, Neclâ A. ve Uçman, Abdullah, "Eşrefoğlu Rûnî," *DİA*, c. 11, 1995, s. 480-482.
- Safa Üstün, İsmail, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century*, Doktora Tezi, Department of Middle Eastern Studies, Manchester, 1991.

- Sadik, Cihan, *Les transmetteurs turc de hadit à l'époque ottomane*, Doktora Tezi, Université de Paris, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Sorbonne), Paris, 1971.
- Salzmann, Ariel, "The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Consumer Culture (1550-1730)," *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: an Introduction*, Donald Quataert (ed.), Dash, Albany, State University of New York Press, s. 83-106.
- Sancaoglu, Fikret, "Melek Ahmed Paşa," *DİA*, c. 2, 2004, s. 42-44.
- Saraçil, Ayşe, "L'introduction du café à İstanbul (XVI^e-XVII^e siècles)," Hélène Desmet-Grégoire ve François Georgeon, *Café d'Orient revisités*, Paris, CNRS Éditions, 1997, s. 25-38.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere göre dini inanç motifleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 127-154.
- Schacht, Joseph, "Abū l-Su'ūd," *EI²*, c. I, 1960, s. 156.
- Schmidt, Jean, "The Occult Sciences and Their Importance in Ottoman Culture; Evidence from Turkish Manuscripts in Dutch Public Collections," *Osmanlı Araştırmaları [The Journal of Ottoman Studies]*, XIII (2003), s. 219-254.
- Scholem, Gershom, *Sabbatai Tsevi. Le Messie mystique 1626-1676*, Lagrasse, Verdier, 1983, İng.den çev. *Sabbatai Sevi. The mystical messiah*, Princeton, Princeton University Press, 1973 (çev. revue et augmentée de l'édition hébraïque: *Shabbatai Sevi v'ha-tenu'ah hashabbeth'ith bi-yemei hayyav*, Am Oved, Tel-Aviv, 1957).
- Sellier André ve Jean, *Atlas des peuples d'Orient. Moyen-Orient, Caucase, Asie Centrale*, Paris, La découverte, 1999.
- Shaw, Stanford J., "L'Impero ottomano dopo il 1453," Bombaci, Alessio ve Shaw, Stanford J., *L'Impero ottomano*, Torino: UTET, 1981, s. 369-592.
- , *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. I: Empire of the Gazis: the Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Sicker, Martin, *The Islamic World in Decline. From the Treaty of Karlowitz to the Disintegration of the Ottoman Empire*, Praeger Publishers, Westport (Connecticut), 2001.
- Şahin, İlhan, "Ahî Evran," *DİA*, c. 1, 1988, s. 529-530.
- Şimşek, Halil İbrahim, *Mehmed Emin-i Tokâdî. Hayatı ve Risaleleri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005.
- , *Osmanlı'da Müceddidlik XII/XVIII. Yüzyıl*, Ankara, Sûf Yayınları, 2004.
- Şimşek, Mehmet, "Influence de la décadence de l'Empire ottoman sur les controverses concernant les innovations," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI (1983), s. 471-490.
- Şişman, Cengiz, *A Jewish Messiah in the Ottoman Court: Sabbatai Sevi and the Emergence of a Judeo-Islamic Community (1666-1720)*, Harvard University, Cambridge Massachuset, 2004.
- Şimşek, Halil İbrahim, "İki Nakşibendi Müceddidinin Deverân Savunması Mehmed Emin-i Tokâdî (ö. 1745) ve Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin (ö. 1788) Örneği," *Tasavvuf*, 10 (2003), n. 4, s. 283-298.
- Şimşek, Mehmet, *Les controverses sur la bid'a en Turquie (de Selim I à Mehmed IV)*, Paris IV, Doktora Tezi, 1977.
- Taeschner, Fr., "Akhi," *EI²*, c. I, 1960, s. 331-333.
- , "Futuwwa: Période post-mongole," *EI²*, c. II, 1965, s. 987-990.
- Tahrallı, Mustafa, "Kenan Rifâi," *DİA*, c. 25, 2002, s. 254-255.

- , "A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabi on the Ottoman Era," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, XXVI (1999), s. 43-54.
- Tayşi, Mehmet Serhan, "Cemâl-ı Halvetî," *DİA*, c. 7, 1993, s. 302-303.
- , "Cemâliyye," in *DİA*, c. 7, 1993, s. 318.
- Tayyib Gökbilgin, M. ve Repp, R. C., "Köprülû," *El*, c. V, 1986, s. 254-261.
- Tekeli, Hamdi, "Gazî Ahmedî Efendi," *DİA*, c. 13, 1996, s. 539-540.
- Terzioğlu, Derin, *Sufi und dissident in the Ottoman Empire: Niyâzi Misrî (1618-1694)*, Doktora Tezi, Harvard University, Cambridge (Massachusetts), 1999.
- Thévenot, Jean (de), *Relation d'un voyage fait au Levant: dans laquelle il est curieusement traité des Estats sujets au Grand Seigneur...*, Paris, 1665.
- Tietze, Andreas, "A Document on the Persecution of Sectarrians in Early Seventeenth-Century İstanbul," Popović ve Veinstein, *Bektachiyya*, s. 165-170.
- Tlili, Béchir "Aux origines de la pensée réformiste ottomane moderne: un important document du sayh al-Aqhsari (xvii^e s.)," *Revue de l'Occident musulman et de la méditerranée*, 18 (1974), s. 131-148.
- Tuchscherer, Michel, "Café et Cafés dans l'Égypte ottomane (XVI^e-XVIII^e siècles), *Contributions au thème du des cafés dans les sociétés du Proche-Orient*, Hélène Desmet (éd.), Aix-en-Provence, Institut de Recherches et d'Études sur le monde Arabe et Musulman, 1991, s. 53-73.
- Turan, Fatma Ahsen, *Ankara ile Bütünleşen Bir Muna Önderi Hacı Bayram-ı Veli*, Ankara, Akçağ, 2004.
- Turan, Osman, "L'Islamisation dans la Turquie du Moyen Âge," *Studia Islamica*, X (1959), s. 137-152.
- Türer, Osman, "General Distribution of the Sufi Orders in Ottoman Anatolia," Ocak, *Sufism and Sufis*, s. 219-256.
- Uğur, Ali, *The Ottoman 'Ulema in the mid-17th century: An analysis of the Vakfiyat-nâme of Mevlânâ Şeyhî Ef.*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1986.
- Uğur, Mücteba, "Ölümünün 400. Yıldönümü Münasebetiyle Ebu's-Suûd Efendi ve Eserleri," *Diyanet Dergisi*, XIII (1974), n. 4, s. 204-208.
- Uludağ, Süleyman, "Basic Sources for Mystical Thought in the Ottoman Period," Ocak, *Sufism and Sufis*, s. 21-50.
- Uçman, Abdullah, "Abdülâhad Nûrî," *DİA*, c. 1, 1988, s. 178-179.
- Uzun, Mustafa, "İbrâhim Tennûrî," *DİA*, c. 21, 2000, s. 356.
- , "Hulvî, Cemâleddin," *DİA*, c. 18, 1998, s. 347.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi. III cilt. I. Kısım. II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar*, tekrar bsk. [I, bsk. 1973], s. 350-366.
- Ülken, Hilmi Ziya, "Infiltrations des religions païennes dans les mœurs et les coutumes anatoliennes," *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques. Communications présentées au xiii^e Congrès de la Permanent International Altaistic Conference. Strasbourg, 25-30 juin 1970*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, s. 149-172.
- Üremiş, Ali, "Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Köşek Ahmed Dede," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (2006), n. 19, s. 175-191.
- , "L'école Wujûdote et son influence dans la Pensée Turque," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 62 (1969), s. 193-208.

- Vatin, Nicolas, "Historique du tekke de Merdivenköy," *Anatolia Moderna. Yeni Anadolu. II Derviches et cimetières ottomans*, J.-L. Bacqué-Grammont, Thierry Zarccone, Edhem Eldem, Frédéric Hitzel ve Michel Tuschschere (ed.), Paris, Jean Maisonneuve, 1991, s. 60-63.
- Veinstein, Gilles, "Les premières mesures de Bâyezid II contre les Kızılbaş," *Syncretismes et hérésies dans l'Orient séjoudjoukide et ottoman (xiv^e-xviii^e siècles)*, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, Gilles Veinstein (ed.), Paris, Peters, 2005 (Collection Turcica, c. IX), s. 225-236.
- , "Les Ottomans: fonctionnarisation des clercs, cléricisation de l'Etat?," bkz. Iogna-Prat Dominique ve Veinstein Gilles (ed.), *Histoire des hommes de Dieu dans l'Islam et le Christianisme*, Paris, Flammarion, 2003, s. 179-202.
- , "Le modèle ottoman," *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Nicole Grandin ve Marc Gaborieau (ed.), Paris, Les Éditions Arguments, 1997, s. 73-83.
- , "Les origines du Califat ottoman," *Les Annales de L'Autre Islam*, n. 2, Paris, Publication de l'ERISM, 1994, s. 25-36.
- , "L'empire dans sa grandeur (xvi^e siècle)," *Mantran, Histoire de l'Empire ottoman*, s. 159-226.
- Veinstein, G. ve Vatin, N., *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIV^e-XIX^e siècle)*, Paris: Fayard, 2003.
- Popović A. ve Veinstein G. (ed.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul, Éditions Isis, 1995.
- Velikâhyaoglu, Nazif, *Sümbüliyye Tarikati ve Kocamustafapaşa Külliyesi*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2000.
- Yakut, Esra, *Şeyhülislamlik. Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul, Kitapyayinevi, 2005.
- Yaşar, Ahmet, "Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3 (2006), s. 237-256.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, *Le Kalâm et son rôle dans la société turco-ottomane aux XV^e et XVI^e siècles*, Ankara, Éditions du ministère de la Culture, 1990.
- Yi, Eunjeong, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century İstanbul. Fluidity and Leverage*, Leiden/Boston, Brill, 2003.
- Yıldız, Sâkıb, "Atpazarı Osman Fazlı," *DİA*, c. 4, 1991, s. 83-85.
- Yılmaz, Kâmil Hasan, *Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul, Erkam Yayınları, 1999.
- , "Hâşimîyye," *DİA*, c. 16, 1997, s. 415-416.
- , "Celvetiyye," *DİA*, c. 7, 1993, s. 273-275.
- , "Aziz Mahmud Hüdâyî," *DİA*, c. 4, 1991, s. 338-340.
- , "Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin "Semâ" Risalesi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 4, 1986, s. 273-284.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf. Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001.
- Yönus Emre, *Drvân*, İt. çev. Anna Masala, Roma, Semar, 2001.
- Yüksel, Emrullah, "Birgivi," *DİA*, c. 6, 1992, s. 191-194.
- Yüksel, Emrullah, *Les idées religieuses et politiques de Mehmed Al-Birkêvî (929-981/1523-1573)*, Paris, Université de Paris IV, 1972.
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl]*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Woodhead, Christine, "Râshid," *EP*, c. VIII, 1995, s. 455-456.

—, "Na'Ima," *El*, c. II, 1965, s. 917-918.

Zarcone, Thierry, "Un ésotériste danois en Turquie au début du x^e siècle. Autour du "Dervish Diary" de Carl Vett," *Études d'histoire de l'ésotérisme. Mélanges offerts à Jean-Pierre Laurant pour son soixante-dixième anniversaire*, Jean-Pierre Brach ve Jérôme Rousse-Lacordaire (ed.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, s. 201-218.

—, "La Shâdhiliyya dans l'Empire ottoman et en Turquie du XVI^e siècle à nos jours. Quelques pistes de recherche," bkz. Geoffroy, Eric (ed.), *Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya*, 2005, s. 415-429.

—, *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris, Éditions Flammarion, 2004.

—, "Cafés turcs un art de vivre," *Qantara*, 2003/47, s. 35-38.

—, "Tariqa. 5. De l'Asie centrale et du Khurâsân vers les limites du monde turc," *El*, c. X, 2000, s. 268-272.

—, "Interprétation du soufisme et du chamanisme dans l'aire turque "chamanisme soufisé" et "soufisme chamanisé"," *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes*, D. Aigle, B. Brac de la Perrière ve J.-P. Schaumeil (ed.), Nanterre, Société d'ethnologie, 2000, s. 383-396.

—, "Note liminaire sur les couvents bektachis d'Istanbul," Popović ve Veinstein, *Bektachiyya*, s. 201-214.

—, "Turquie et Asie centrale," *Le culte des saints dans le monde musulman*, H. Chambert-Loir ve C. Guillot (ed.), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, s. 267-307.

—, "Le mausolée de Hâci Bektâş Veli en Anatolie centrale (Turquie)," *Le culte des saints dans le monde musulman*, H. Chambert-Loir ve C. Guillot (ed.), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, s. 309-319.

—, *Mystiques, philosophes et franc-maçons en Islam. Rıza Tevfik, penseur ottoman (1868-1949), du soufisme à la confrérie*, Paris, Librairie d'Amérique ve d'Orient Jean Maisonneuve Éditeur 1993.

Zilfi, Madeline C., "A Medrese for the Palace: Ottoman Dynastic Legitimation in the Eighteenth Century," *Journal of the American Oriental Society*, 113 (1993), n. 2, s. 187-191.

Zilfi, Madeline C., *The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988.

Zirojević, Olgo, "Günlük Yaşamda Dervişler (Molla Mustafa Başeski'nin Vekayinamesine göre)," V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi. Tebliğler. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul 21-25 Ağustos 1989, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990, s. 643-650.

MEVLÂNÂ VE MEVLEVİYE

Açık Önkaş, Nilgün, "Mevlevîliğin Güzel Sanatlarla İlişkisi," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 773-794.

—, *Divan Edebiyatı'nda Mevlevîlik Etkisi ve Mevlevî Şâirler*, Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi, 2002.

Adhëmar, "Chez les derviches de Konya," *Missions des Augustins de l'Assomption*, 1912, n. 199, s. 169a-170b. Akdoğan, Bayram, *İsmail-i Ankaravî'nin Hücetü's-semâ Adlı eserine göre Musiki Anlayışı*, (Yüksek Lisans), Ankara, Ankara Üniversitesi, 1991.

Akpınar, Şerife, "Kemâl Ahmed Dede ve Tercüme-i Menâkıb-ı Mevlânâ'sı," *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16 (2006), s. 35-43.

- Agoston, Gábor, "16-17. Asırlarda Macaristan'da Tasavvuf ve Mevlevilik," S. Ü. 1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi. Tebliğler 3-5/Mayıs 1987, Konya, 1988, s. 221-231.
- Akdemir, Sadık, "Kaybolmuş Bir Değer: Isparta Mevlevihanesi," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 1121-1131.
- Akın, Nur, "İstanbul'un Batılı Bölgesinde İki İslami Kültür Yapısı: Galata Sarayı ve Galata Mevlevihanesi," *Electronic Journal of Oriental Studies*, IV (2001), n. 4 [Proceedings of the 11th International Congress of Turkish Art, Utrecht – The Netherlands, August 23-28, 1999], s. 1-17.
- Aktün, Hikmet, *Mevlânâ ve Mevlevilik Hakkında Türkiye'de Çıkan Basma Eserlerin Bibliyografisi (Kitap-Makale)*, Yüksek Lisans Tezi, T. C. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Kürsüsü, 1974.
- Alaysa, Fikret, "Lefkoşa Mevlevi Tekkesi," *I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi/First International Mevlânâ Congress. Tebliğler/Papers, 3-5 Mayıs/Mai 1987 Konya*, Konya, Selçuk Üniversitesi, 1988, s. 99-108.
- Algar, Hamid, "Anqaravî Esmâ'îl," *Encyclopaedia Iranica*, c. II, 1987, s. 100.
- Altug, Orhan, "Mevlevihanelerde Hat Sanatı ve Gelibolu Mevlevihânesi Yazıları," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 839-857.
- Alberto Fabio Ambrosio, "Écrire et décrire la confrérie Mevleviyye entre le xvi^e et le xvii^e siècle," *Le soufisme à l'époque ottomane*, Rachida Chih ve Catherine Mayeur-Jaouen (ed.), Kahire, Institut Français d'archéologie orientale, 2010, s. 275-290.
- Ambrosio, A. F., Pierunek, E. ve Zarccone, Th., *Les derviches tourneurs*, Paris, Cerf, 2006.
- Ambrosio, Alberto Fabio, "La danse des mevlevi: histoire et symbolique," Ambrosio ve diğ., *Derviches tourneurs*, s. 123-171.
- , "La danse des "derviches tourneurs" et la création d'un espace sacré," *Journal of the History of Sufism*, 4 (2003-2004), s. 97-105.
- Ambrosio, A. ve Zarccone, Th., "Samâ' and Sufi Dance: a Selected Bibliography," *Journal of the History of Sufism*, 4 (2003-2004), s. 199-208.
- Anvar-Chenderoff, Leili, Rûmî, Paris, Éditions Entrelacs, 2004.
- Arı, Ahmet, *Galib Dede'nin Aşk Ateşi Şeyh Galib Divanı'nda Aşk*, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2003.
- , *Mevlevilikte Bir Hanedanlık Kurucusu Sâkib Dede ve Divânı*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2003.
- Artam, Göncagül, *Osmanlı Devleti'nde Mevlevî Tarikatı'nın Klasik Öncesi Dönemi (13-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Encümeni Yayınları, 2007.
- Asani A., "Music and Dance in the Work of Mawlâna Jalâl Al-Dîn Rûmî," *Islamic Culture*, LX (1986), s. 41-55.
- Asmussen, Jes P., "Hans Christian Andersen and Jalâlû'd-Dîn Rûmî's Whirling Dervishes," *Temenos*, 16 (1980), s. 5-9.
- Atasoy, Nurhan, "Dervish Dress and Ritual: the Mevlevi Tradition," Raymond Lifchez (éd.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, University of California Press, 1992, s. 253-268.
- Ayan, Gönül, "Antepli Arzi Mehmet Efendi," *Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu*, 22 Ekim 1999, Yusuf Küçükdağ (éd.), Gaziantep, Gaziantep Valiliği ; Gaziantep Üniversitesi, 2000, s. 113-136.
- Ayan, Hüseyin, "Sefine-i Nefise-i meleviyân'a Göre Mevlevilik," *Selçuk Üniversitesi 8. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 6-7 Mayıs 1996*, Konya, 1997, s. 37-42.

- Aytan, Serhan, *İsmail Ankaravî ve Huccetü's-sema*, Sanatta Yeterlik Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Haziran 1995.
- Bakırcı, Naci, *Dergâh-ı Mevlânâ Albümü Âsitâne*, Konya, Rûmî Yayınları/İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.
- Banani, A., Hovannisian, R. ve Sabagh G. (ed.), *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rûmî*, New York: Cambridge University Press, 1994.
- Balivet, Michel, *Konya. La ville des derviches tourneurs*, Paris, CNRS Éditions, 2000.
- Binbaş, İlker Evrim, "Music and Samâ' of the Mavlaviyya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Origins, Ritual and Formation," *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul*, November, 27-29, 1997, Anders Hammarlund, Tord Olson, Elisabeth Özdalga, İstanbul, Swedish Research Institute, 2001, s. 67-79.
- , *Tasavvuf ve Musiki. Mevlevîlik ve Bektaşîlikte Semâ'*, Ankara, Département de Sciences Sociales, Université de Hacettepe, 1997, 96 s.
- Brendemoen, Bernt, "İskandinav Seyyahları Gözüyle Dervişlik ve Tarikat," 1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi/First International Mevlânâ Congress. Tebliğler/Papers. 3-5 Mayıs/May 1987, s. 259-265.
- Bürgel, J. C., "Ecstasy and Order: Two Structural Principles in the 'Ghazal' Poetry of Jalâl al-Din Rûmî," Lewisohn, *Heritage of Sufism*, s. 61-74.
- , "The Dynamic Character of the Imagery of Rumi," *Uluslararası İkinci Mevlânâ Semineri Bildirileri*, 15-17 Aralık 1976, Konya, Mevlânâ Enstitüsü, 1977, s. 64-77.
- Canım, Rıdvan, "Edirne Muradiye Mevlevîhanesi ve Edirneli Mevlevî Şairler," *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik. Ulusal Sempozyumu*, 14-16 Aralık 2006, Bildiriler, Konya, Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma Uygulama Merkezi, 2007, s. 285-326.
- Canova, Giovanni, "Iscrizioni e documenti relativi alla Takiyya dei Dervisci Mevlevi del Cairo," *Quaderni di Studi Arabi*, 17 (1999), s. 123-141.
- Cebecioğlu, Ethem, "Ankaravî İsmail Rusûhî (R. H.) (ö. 1041/1630)," *Sahabe'den günümüze Allah Dostları*, c. 8, İstanbul: Şûle Yayınları, 1995, s. 219-222.
- Ceyhan, Semih, "Bir Mukâbele Üç Devir: Mevlevî Yolu. İsmail Ankaravî'ye Göre Mevlevî Mukâbelsindeki Tasavvufî Remizler," *Keşkül. Sûfi Gelenek ve Hayat*, 2006, n. 7 (kış), s. 34-41.
- , *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Doktora Tezi, Bursa, T. C. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2005.
- , "Mesnevî," *DİA*, c. 29, 2004, s. 325-334.
- Chittick, William C., *The Sufi Doctrine of Rumi, illustrated version*, Bloomington (Indiana), World Wisdom, 2005, (1. bsk. 1974).
- Clayer, Nathalie, "Trois centres mevlevîs balkaniques au travers des documents d'archives ottomans: les mevlevîhane d'Elbasan, de Serez et de Salonique," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994) [*The Journal of Ottoman Studies*], s. 11-28.
- Cumhur, Memduh, "Mevlevî mukabelesi ve musikisi," *Hareket*, IX (1974), n. 97, s. 60-64.
- Çetin, Abdülbaki, "XVII. Yüzyıl Mevlevî Şairlerden 'Abîrî ve iki eser/Abîrî, a Mevlevî Poet, lived in the 17th Century, and His Two Works," *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 38 (2008), s. 95-110.
- Çiftcioglu, İsmail, "Germiyan Beyliği Döneminde Kütahya'da Mevlevîlik," *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (2004), s. 143-160.

- Dayıoğlu, Server, *Galata Mevlevihanesi*, Ankara, Yeni Avrasya Yayınları, 2003.
- De Jong, Frederick, "The Takiya of the Mawlawiyya in Tripolis," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994) [*The Journal of Ottoman Studies*], s. 91-100.
- Demir, Nihat, "İzâhu'l-Hikem ve Şerh-i Heyâkılı'n-Nûr" Çerçevesinde Ankaravî'nin Felsefî Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Demirci, Mehmet, "İsmail Ankaravî'ye Göre Bazı Tasavvuf Terimleri," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV (2001), s. 1-8.
- Demirci, Mustafa, *Üç Semâ ve Devrân Risâlesi*, (Yüksek Lisans), İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1997, 136 s.
- Dickie, James (Yaqub Zaki), "The Mawlawi Dervishery in Cairo," *Art and Archaeology Research Papers*, 15 (1979), s. 9-15.
- Doğan, Abdurrahman, *Kütahya Erguniyye Mevlevihânesi*, Kütahya/Bursa, Kütahya Belediyesi/SİR Yayınları, 2006.
- Duru Fazıl, Necip, "Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevi'nin İlk On Sekiz Beyti," *Tasavvuf Dergisi*, 11 (2003), s. 151-173.
- Duru, Muhittin Celâl, *Tarihi simalardan: Mevlevî*, İstanbul: Kader Basımevi, 1952.
- Efdadüddin, "Âyin-i Şerif," *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul, 1942, s. 675-676.
- Elgin, Necati, "İsmail Ankaravî (Mesnevi Şarihi Rusuhi Dede)," *Anıt*, 7 (1962), n. 30, s. 31-36.
- Ertaş, Yaşar M., "Ahmed Eflâkî'ye göre Denizli'de İlk Mevlevîler," *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, VIII (2006), n. 1, s. 83-97.
- Este'lami, Muhammad, "Rumi and the Universality of his Message," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 14 (2003), n. 4, s. 429-434.
- Fanfoni, Giuseppe, *Il restauro della Sama'Khana dei Dervisci Mevlevi al Cairo/The Restoration of the Mawlawi Sama'Khana in Cairo*, Kahire, Centro italo-egizio per il restauro e l'archeologia, 2006.
- , *La Madrasa di Sunqur Sa'di et il Museo Mevlevi*, Kahire, Istituto Italiano di Cultura, 2002.
- , "Historical and Architectural Aspect of the Cairo Mawlawiyya," *Economic Journal of the Oriental Studies*, IV (2001), [M. Kiel, N. Landman ve H. Theunissen (ed.), *Proceedings of the 11th International Congress of Turkish Art, Utrecht – The Netherlands, August 23-2, 1999*], s. 1-35.
- , "The Foundation and Organization of the Cairo Mawlawiyya," *Quaderni di Studi Arabi*, 17 (1999), s. 105-122.
- , "An Underlying Geometrical Design of the Mawlawi Sama'-hâna in Cairo," *Annales Islamologiques*, XXIV (1988), s. 207-232.
- , "Il complesso architettonico dei dervisci Mewlewwi in Cairo," *Rivista degli Studi Orientali*, LVII (1983), s. 77-92.
- Emiroğlu, İbrahim, *Sûfî ve Dil. Mevlânâ Örneği*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002.
- Eravcı, H. Mustafa, "Tavşanlı'da Mevlevîlik ve Mevlevihane," *International Symposium on Mawlawi*, 2006, s. 1059-1065.
- Erdinç Bozoğlu, Yasemin, *The Relationship between the Mevlevi Order and the Ottoman State in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, Master of Arts in History, İstanbul: Boğaziçi University, 2002, 253 s.
- Erdoğan, Mustafa, "Tavşanlı Mevlevihânesi'nin Kurucusu Mehmed Esif Dede'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı üzerine bir inceleme," *Mevlânâ Araştırmaları*, 2 (2009), s. 103-135.

- Erem, Ömer, "Bir Toplum Yapısı Olarak Mevlevihaneler," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 1066-1082.
- Eroğlu, Süreyya, "Urfa Mevlevihanesi (Tarihçesi, Mimarisi, Restorasyon Öncesi ve Sonrası)," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 1083-1093.
- Feuillebois-Pierunek, Ève, "Rûmî (1207-1273), poète et mystique," Ambrosio ve diğ., *Derviches tourneurs*, s. 15-81.
- Fodor, Pál, "State and Society, Crisis and Reform, in 15th-17th Century Ottoman Mirror for Princes," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XL (1986), nn. 2-3, s. 217-240.
- Galitekin, Ahmet Nezin, "Tahirü'l-Mevlevî'nin 'Nisâbü'l-Mevlevî' Tercümesi," *Yedi İklim*, 5 (1993) n. 38, s. 93-94.
- Gawrych, George W., "Şeyh Galib and Selim III: Mevlevism and the Nizam-i Cedid," *International Journal of Turkish Studies*, 4 (1987), n. 1, s. 91-114.
- Ghomi, Haideh, "The samâ' in the Ghazaliyyât of Moulânâ Jalâleddin Rumi," Istituto italiano per il medio ed estremo oriente, Societas iranologica europaea, Otto-Friedrich-Universität Bamberg, *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September – 4 October 1991*, Bert G. Fragner, Christa Fragner, Gherardo Gnoli, Roxane Haag-Higuchi, Mauro Maggi ve Paola Orsetti (ed.), Roma, Istituto Italiano per il medio ed estremo Oriente, 1995, s. 191-206.
- Glassen, Erika, "Trablusşam Mevlevihanesi," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11 (1996), n. 2 [11. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevihâneler Kongresi. Tebliğler], s. 27-29.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Celâleddin. Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, Yeni bsk., [1. bsk. 1959], İstanbul, İnkilâp, 1999.
- , *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, İnkilâp ve Aka, 1983.
- , *Mevlevî Âdâb ve erkânı. Terimler, Semâ' ve Mukaabele, Evrâd ve tercemesi, Âdâb ve Erkân, Mevlevilikte dereceler, Mesnevî okutmak, Metinler*, Konya, Konya ve Mühlhakatı Eski Eserleri Sevenler Derneği Yayın, 1963.
- , *Mevlana müzesi yazmalar kataloğu*, 4, c., Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1967-1994.
- Göyünç, Nejat, "Osmanlı Devleti'nde Mevleviler," *Belleten*, LV (1991), n. 213, s. 351-358.
- Güleç, İsmail, *Türk edebiyatında Mesnevî tercüme ve şerhleri*, İstanbul, Pan Yayıncılık, 2008.
- Güleç, İsmail, "Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri," *Journal of Turkish Studies*, 27 (2003), n. 11, s. 161-176.
- Gültekin, Ayşe, *İsmail Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi Mecmuatü'l-Letâif ve Matmuriatü'l-Mearif'te Hadis (altına cilt örneği)*, Doktora Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2006, 500 s.
- Halman, Talat Sait ve And, Metin, *Mevlana Celaleddin Rumi and The Whirling Dervishes, Sufi Philosophy – Whirling Rituals – Poems of Ecstasy – Miniature Paintings*, İstanbul, Dost Yayınları, 1992.
- Harmanşah, Rabia, "Tarihatların Yasaklanması ve Sonrasında Mevleviler," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 589-597.
- Holbrook, Victoria Rowe, "Diverse Tastes in the Spiritual Life: Textual Play in the Diffusion of Rumi's Order," Lewisohn, *Heritage of Sufism*, s. 99-120.
- İlgar, Yusuf ve Sarı, Mehmet, *Mevlevî Divân Şâiri Semâî Mehmet Çelebi. Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri*, Afyonkarahisar, Afyonkarahisar Belediyesi, 2008.
- İlgar, Yusuf, *Karahisar-ı Sâhib Sultan Divânî Mevlevihânesi ve Mevlevî Meşhurları*, Afyonkarahisar, Afyonkarahisar Belediyesi, 2008.

- , "Afyonkarahisar Mevlevihânesi," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (1996), n. 2 [II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevihâneler Kongresi. Tebliğler], s. 107-140.
- , *Tarih Boyunca Afyon'da Mevlevîlik*, Afyon, Türkeli Yayınları, 1985.
- İnançer, Ömer Tuğrul, "Mevlevî Müsiki ve Semâ Âdâbı," *Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Nuri Şimşekler, Karatay Belediyesi (ed.), 2002, s. 191-201.
- , "Mevlevî Musiki ve Sema," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı'nın Ortak Yayını, c. 5, 1994, s. 420-422.
- İşın, Ekrem, "İstanbulda Mevlevî Şeyh aileleri ve Mevlevîliğin bir imparatorluk tarikatı olarak örgütlenmesi," *Birinci uluslararası Mevlana, mesnevi ve mevlevihaneler sempozyumu bildirileri [Uluslararası Mevlana Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu (I: 2001: Manisa)]*, Emrehan Küey (éd.), Manisa, Celal Bayar Üniversitesi, 2002, s. 33-40.
- , "Anadolu'da Mevlevîliğin Üç Dönemi (Genel Bir Değerlendirme), *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* – 2, Bursa, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003, s. 151-155.
- Jambet, Christian, "Remarques sur l'indicible et ses formes selon Rûmî," *Kâr Nâme*, I (1994), s. 26-40.
- Kara, İsmail, *Hanya/Girit Mevlevihânesi. Şeyh Ailesi – Müştemilâtı – Vakfiyesi – Mûbadelesi*, İstanbul, Der-gâh Yayınları, 2006.
- Kara, Mustafa, "Cünûni Ahmed Dede," *DİA*, c. 8, 1993, s. 130.
- Karahan, Abdülkadir, "Kırk Hadis Tercümelerine Umumi Bir Bakış ve Ankaralı İsmail Rûsûhî'nin 'Tercüme-i Hadis-i Erbaîn'i,'" *Türkiyat Mecmuası*, X (1951-53), s. 235-242.
- Karpuz, H., Şimşek, F., Kuş, Ahmet, Divarç, İ., *Dünya Mevlevihâneleri. Fotoğraf Albümü. The Mevlevî Lodges of the World Photo Album*, Konya, Konya Valiliği II Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Kayaoğlu, İsmet, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya, T. C. Konya Valiliği Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2002.
- , "Mevlevî Derviş Ahmed Dede'nin et-Tuhfetü'l-Behiyye Adlı Eseri ve Çevirisi," *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1994), n. 5, s. 1-34.
- Kerametli, Can, *Galata Mevlevihanesi. Divan Edebiyat Müzesi*, İstanbul, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1977.
- Keshavarz, Fatemeh, *Reading Mystical Lyric: The Case of Jalal al-Din Rûmî*, Columbia, University of South Carolina Press, 1998.
- Kırıyık, Mehmet, "Cevri'nin Eserlerinde Mevlevîlik," *Mevlânâ Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu (30 Eylül-01 Ekim 2006) Manisa*, Mehmed Veysi Dörtbudak (ed.), Manisa, Mevlânâ Araştırmaları Kültür ve Sanat Derneği, 2007, s. 137-143.
- Koçoğlu, Turgut, "Ankaravî İsmail Rûsûhî'nin Mesnevi Şerhi Mecmûatü'l-Letaif ve Matmûratü'l-Me'ârif'te Mesnevi'nin İlk 18 Beytinin Şerh Metodu," *Mevlânâ Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu (30 Eylül-01 Ekim 2006) Manisa*, Mehmed Veysi Dörtbudak (ed.), Manisa, Mevlânâ Araştırmaları Kültür ve Sanat Derneği, 2007, s. 209-222.
- Koner, Muhlis M., *Mesnevi'nin özü: Bugünün İlmî, Bugünün Anlayışı, Bugünün Açık Diliyle Mesnevi'nin Bütün Bahislerinden Seçmeler*, Konya, Tablet Yayınları, 2005.
- Köstüklü, Nuri, *Vatan Savunmasında Mevlevihaneler (Balkan Savaşlarından Milli Mücadeleye)*, Konya, Çizgi Kitabevi, 2005.
- Kreiser, Klaus, "Zur Wirtschaftlichen Grundlage Der Istanbuler Mevlevihânes am Beispiel Des Konvents von Galata" bkz. Kreiser, Klaus, *İstanbul und Das Osmanische Reich. Derwischwesen, Bauges-*

- chichte, *Inscripfenkunde*, İstanbul, İsis, 1995, s. 213-223 [*Osmanistische Studien zur Wirtschaft und Sozialgeschichte. In memoriam Vančo Boškov*, Hans Georg Majer (ed.), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, s. 84-93].
- Kuş, A., Divarçı, İ. ve Şimşek, F., *Türkiye Mevlevihâneleri. Fotoğraf Albümü*, Konya, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü; Selçuklu Belediye Başkanlığı, 2005.
- Kuşpınar, Bilal, "The Preface to the Mathnawî: İsmâ'îl Ankaravî's Commentary," 3. *Uluslararası Mevlana Kongresi/3rd International Mevlana Congress: Bildiriler*, Nuri Şimşekler (ed.), Konya: Selçuk Üniversitesi, 2004, s. 303-314.
- , "İsmâ'îl Ankaravî and the Significance of his Commentary in the Mevlevî Literature," *Shajarah – International Institute of Islamic Thought and Civilisation*, 1 (1996), s. 51-77.
- Kutluk, İbrahim, "Mevlevîliğe Dâir İki Eser," *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, II (1948), nn. 3-4, s. 289-300.
- , "Şeyh Galib ve as-Sohbet-üs-Sâfiyye," *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III (1948), nn. 1-2, s. 21-47.
- Küçük, Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul, Simurg, 2003.
- , "Suriye'de iki Mevlevihane: Halep ve Şam Mevlevihaneleri," *Birinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri (19-21 Aralık 2001 – Manisa Mevlevîhânesi)*, Manisa, 2002, s. 283-316.
- , "Halep Mevlevîhânesi," *İLAM Araştırma Dergisi*, III (1998), n. 2, s. 73-106.
- Küçükdağ, Yusuf ve Sarıköse, Barış, "Kayseri'de Bayram Paşa Mevlevihanesi ve 1047 H/1637 M. Tarihli Vakfiyesi," *International Symposium on Mawlana 2006*, s. 1039-1058.
- Küçükdağ, Yusuf, "Antep Mevlevîhânesi ve Vakfiyeleri," *Türk Tasavvuf Araştırmaları [Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu (22 Ekim 1999), Gaziantep, 2000, s. 211-242]*, Konya Çizgi Kitabevi, 2005, s. 245-278.
- , "Kilis Mevlevîhânesi, Vakıfları ve Vakfiyeleri," *The Journal of Ottoman Studies*, XXIV (2004) [Prof. Dr. Nejat Göyünç'e Armağan-3], s. 257-287.
- Lewis, Franklin D., *Rumi. Past and Present, East and West. The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, Oxford, Oneworld Publications, 2000.
- Abdel-Maksoud, Belal, *İbnü'l-Fâriz ve İsmail Ankaravî'nin Kasîde-i Hamîyye Şerhi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 117.
- Mannani, Manijeh, *Divine Deviants: the Dialects of Devotion in the Poetry of Donne and Rumi*, Doktora Tezi, Edmonton (Alberta: Department of Interdisciplinary Studies, 2004, s. 246.
- Mašulović-Marsol, Liliana, "Le tekke Mevlevî d'Üsküb (Skopje)," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 129-135.
- Meyerovitch, Eva De Vitray, *Konya ou la danse cosmique*, Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1989.
- , *Mystique et poésie en Islam, Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'ordre des derviches tourneurs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.
- Michon, Jean-Louis, "Dés-alteration et épiphanie: une lecture avicennienne de la danse melevie," 6. *Millî Mevlana Kongresi, Konya, Selçuk Üniversitesi Y.*, 1993, s. 25-32.
- Moyer, Andrew A., *Soap for the heart: the Dance of the Mevlevi*, Master of Arts, York University, mai 1980.
- Namlı, Ali, *İsmâil Hakkı Bursevî. Hayatı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.

- , "İsmâil Hakkı Bursevi," *DİA*, c. 23, 2001, s. 102-106.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (1996), n. 2 [II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhâneler Kongresi. Tebliğler], s. 17-22.
- Okumuş, Necdet, *Ankaravî'nin 'Naksû'l-Fusûs Tercümesi' ve İshak ve Yûsuf Fasslarnı Yorumları*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990, 223 s.
- Özönder, Hasan, "Kütahya Mevlevîhânesi," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (1996), n. 2 [II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhâneler Kongresi. Tebliğler], s. 69-89.
- , "Kıbrıs'ta Mevlevilik ve Mevlevîhâneler," 6. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler). 24-25 Mayıs 1992 Konya, Konya, Selçuk Üniversitesi, 1993, s. 99-117.
- Öztürk, Nazif, "Evfâk Arşiv Vesikalarına Göre Gelibolu Mevlevîhânesi," *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*. 800. Yıl, Mehmet Doğan (ed.), Ankara, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2007, s. 96-130.
- Piterberg, Gabriel, *An Ottoman tragedy: history and historiography at play*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- Popović, Alexandre, "Les Mevlevîhâne dans le sud-est européen," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 153-158.
- Safi, Omid, "Did the Two Oceans Meet? Connections and Disconnections between Ibn al-'Arabî and Rûmî," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, XXVI (1999), s. 55-88.
- Salgar, Fatih M., *Mevlevî Âytınları. The Music of Divine Love*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2008.
- Saraç, Yekta M. A., "Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk ve Edebiyat Dergisi*, XXX (2001-2003), s. 445-468.
- Schimmel, Annemarie, *L'incendie de l'âme. L'aventure spirituelle de Rûmî*, fr. çev. Sylvie Carteron, [I am Wind, You are Fire, Boston, Shambala Publications, 1992], Paris, Albin Michel, 1998.
- , *The Triumphal Sun. A Study of the Works of the Jalâloddin Rumi*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- , "The Symbolical Language of Mawlânâ Jalâl al-Din Rûmî," *Studies in Islam*, I (1964), s. 26-40.
- Şentürk, Atilla, *Tahir'ül-Mevlevi. Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, Nehir Yayınları, 1991.
- Shariat Kâshânî, Ali, "L'expérience du corps et de l'espace chez Djalâl al-din Rûmî," *Luqman* XIII (1997), n. 2, s. 75-100.
- Soliman A. Ş., "Le Mevlevisme. Esquisse des Rites Tirée Principalement de Methnewi et de ses Commentaires," *Abr-Nahrain*, XIV (1973-1974), s. 122-134.
- Şimşek, Selami, "Gelibolu'da Mevlevilik Kültürü ve Mevlevî Şâirler," *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*. 800. Yıl, Mehmet Doğan (ed.), Ankara, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2007, s. 60-74.
- , "Dünden Bugüne Edirne Mevlevîhanesi," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 1132-1162.
- Şamić, Jasna, "Le tekke mevlevi de Bembaşa à Sarajevo," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994), s. 159-176.
- Sarı, Mehmet, *Sabûhî Şeyh Ahmed Dede. Hayat, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divânı'nın Tenkitli Metni*, Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi, 1992.
- Tajadod, Nahal, *Roumî le brûlé*, Paris, Éditions J.-C. Lattès, 2004.
- Tannkorur, B. ve Parlak, S., "Kütahya Mevlevîhânesi," *DİA*, c. 27, 2003, s. 1-3.
- Tannkorur, Bârihüdâ, "Gaziantep Mevlevîhânesi," *DİA*, c. 1, 1996, s. 475-477.
- , "Gelibolu Mevlevîhânesi," *DİA*, c. 14, 1996, s. 6-8.

- , "Mevlevî Tekkesinin Kalbi: Semâhane," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2, Mayıs 1996, s. 207-215.
- , "Bir Eğitimin Mimarîsi: Mevlevî Matbah-ı Şerifi," 1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi, Konya, Selçuk Üniversitesi, 1987, s. 271-298.
- , *Türkiye Mevlevihânelerinin Mimari Özellikleri*, Doktora Tezi, İstanbul, Mimar Sinan Üniversitesi, 2000.
- Teachings of Shams-i Tabrezi (Rumi's Master), İng. çev. Erkan Türkmen, Konya, 2004.
- Tek, Abdurrezzak, "Mevlevî Kültürünün Bursa'daki İzleri," *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik. Ulusal Sempozyumu, 14-16 Aralık 2006, Bildiriler*, Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma Uygulama Merkezi, 2007, s. 327-359.
- Tekin, Mustafa, "Mevlânâ Bibliyografyası," *Tasavvuf*, 14 (2005), s. 735-774.
- Tektaş, Afif, Şeyh İsmail Ankaravî'nin Minhâcû'l-fukarâ Adlı Eserinin Özü -Fukarânın Yolu, Mustafa Çiçekler (ed.), İstanbul, Eren, 2004.
- Tezcan, Nuran, "Manisa Mevlevihânesi," *Osmanlı Araştırmaları*, XIV (1994) [*The Journal of Ottoman Studies*], s. 185-193.
- Top, Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, İstanbul: Ötüken, 2001.
- Tuğlacı, Pars, "Çırağan Mevlevihanesi," *Tarih ve Toplum*, 13 (1990), n. 78, s. 364-365.
- Tütüncü, Mehmet, "Kudûs Mevlevihanesi Tarihi ve Mimarîsi," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 1094-1120.
- Uz, Ali, "Saraybosna'da İsa Bey Mevlevihânesi," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II (1996), n. 2, s. 103-106.
- Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri/International Symposium on Mawlana Jalaladdin Rumi in Thought and Art Papers, Konya, Rûmî Yayınları, 2006.
- Ünver, İsmail, 1994, "Galata Mevlevî-hânesi Şeyhleri," *Osmanlı Araştırmaları [The Journal of Ottoman Studies]*, (XIV) 1994, s. 195-219.
- Üstünipek, Şeyda, "18. ve 19. Yüzyıllarda Seyahatname ve Resimlerde Mevlevîlik," *International Symposium on Mawlana* 2006, s. 875-892.
- Virani, Nargis, "I am the Nightingale of the Merciful" *Macaronic or Upside-Down?: The Mulamma'at of Jalal al-Din Rumi*, Doktora Tezi, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1999, 519 s.
- Vryonis, Speros Jr., "The Muslim Family in 13th-14th Century Anatolia as Reflected in the Writings of the Mawlawi Dervish Eflaki," *Halcyon days in Crete I. A symposium held in Rethymnon 11-13 January 1991. The Ottoman Empire 1300-1389*, E. Zachariadou (ed.), Rethymnon: Crete University Press, 1993, s. 213-223.
- , "The Political World fo the Mevlevi Dervish Order in Asia Minor (13th-14th Century) as Reflected in the Mystical Writings of Eflaki," *Philellen. Studies in Honour of Robert Browning*, C. N. Constantinides, N. M. Panagiotakes, E. Jeffreys, ve A. D. Angelo (ed.), Venice, 1996, s. 411-419.
- Yazıcı, Tahsin, "Le Samâ' à l'époque de Mawlânâ," *Journal of the History of Sufism*, 4 (2003-2004), s. 5-18.
- , "Mawlawiyya," *EP*, c. VI, 1991, s. 874-878.
- , "İsmâ'îl Ankaravî," *EP*, c. IV, 1978, s. 198.
- , "Mevlânâ devrinde semâ'," *Şarkîyat Mecmuası*, V (1964), s. 135-150.
- Yetik, Erhan, "Minhâcû'l-fukarâ," *DİA*, c. 30, 2005, s. 108-109.
- , "Tasavvufî Açından Fâtîha Tesfiri (İsmail-i Ankaravî'nin Futûhât-i Ayniyesi Üzerine Bir Çalışma)," *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD)*, VIII (1996), s. 45-107.

- , *İsmail-i Ankaravî. Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret, İstanbul, 1992.
- , "Ankaravî İsmail b. Ahmed Rusuhi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1989), s. 119-135.
- , "Ankaravî, İsmail Rusuhi," *DİA*, c. 3, s. 211-213.
- Yöntem, Cânîp, "Ankara'da Yetişen Meşhûr Simâlardan: Ankaravî İsmail Efendi," *Prof. Ali Cânîp Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, Ahmet Sevgi ve Mustafa Özcan (ed.), İstanbul: 1996, s. 84-93.
- Yusuf, Mehmet, *Konya Âsanî Müzesi Muhtasar Rehberi*, İstanbul, 1930.
- Yücel, Erdem, "Beşiktaş (Bahariye) Mevlevihanesi," *Sanat Tarihi Yıllığı*, XII (1982), s. 161-168.
- , "Beşiktaş (Bahariye) Mevlevihanesi," *Türk Edebiyatı*, (1977), n. 45, s. 31-33.
- , "Kasımpaşa Mevlevihanesi," *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, I (1979), n. 1, s. 76-86.
- Yüksel, Hasan, "Ayıntab Mevlevihânesi," *Toplumsal Tarih*, I (1994), n. 5, s. 43-46.
- Zarcone, Thierry, "Le Mathnavi de Rûmî au Turkestan oriental et au Xinjiang," bkz. Bouillier, V. ve Ser-van-Schreiber, C. (ed.), *De l'Arabie à l'Himalaya*, Paris, Maisonneuve ve Larose, 2004, s. 197-210.
- , "La Mevleviye, confrérie des derviches tourneurs," Popović ve Veinstein, *Les Voies d'Allah*, s. 504-508.
- El-Zein, Amira, "Spiritual Consumption in the United States: the Rumi phenomenon," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11 (2000), s. 71-85.

İSLAM VE TASAVVUF

- Abu-Manneh, Butrus, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in İstanbul in the Early Tanzimat Period," bkz. Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, İstanbul: The Isis Press, 2001, s. 99-114.
- Ahmed-i Yesevî, *Hayatı-Eserleri-Fikerleri-Tesirleri*, Mehmed Şeker ve Necdet Yılmaz (ed.), İstanbul, Seha Neşriyat ve Ticaret A.Ş., 1996.
- Aigle D. ve Mayeur-Jaouen C., "Miracle et Karâma. Une approche comparatiste," *Miracle et Karâma. Hagiographies médiévales comparées*, Denise Aigle (ed.), Turnhout, Brepols, 2000, s. 13-35.
- Akkach, Samer, "The World of Imagination in Ibn 'Arabi's Ontology," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24 (1997), n. 1, s. 97-113.
- Aksu, Hüsamettin, "Hurûflîk," *DİA*, c. 18, 1998, s. 408-412.
- Akün, Ömer Faruk, "Gölpınarlı, Abdülbaki," *DİA*, c. 14, 1996, s. 146-149.
- Alaaddin, Bekri, *Bir çağın öncüsü. Şeyh Abdülgâni Nablusî*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.
- , *Abdalgani an-Nablusî (1143/1731). Œuvre, vie et doctrine*, Doktora Tezi, Paris, Paris IV (Sorbonne), 1985.
- Algar, Hamid, "Muhammed Pârsâ," *DİA*, c. 30, 2005, s. 563-565.
- , "From Kashgar to Eyüp: The Lineages and Legacy of Sheikh Abdullah Nidâî," *Naqshbandis in Western and Central Asia. Change and Continuity. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in İstanbul June 9-11, 1997*, Elisabeth Özdalga (ed.), İstanbul, Swedish Research Institute in İstanbul, 1999, s. 1-15.
- , "Darvîş," *Encyclopaedia Iranica*, c. II, 1996, s. 73-76.
- , "À propos des statuts des Bektachis d'Albanie," Popović ve Veinstein, *Bektachiyya*, s. 309-339.
- , "Kubrâ," *El*, c. V, 1986, s. 299-301.

- Alishan, Leonardo P., "Beyond the Law: The Experience of Some Persian Sūfi Poets-A Response to Mahmoud Ayoub," *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss ve John W. Welch (ed.), Winona Lake: Eisenbrauns Inc., 1990, s. 231-241.
- Altıntaş, Hayrani, "‘Arif et ‘irfân comme vocabulaire mystique de la pensée d'Ibn Sînâ," *Acts of the International Symposium on Ibn Turk, Khwârezmî, Fârâbî, Beyrûnî and Ibn Sînâ* (Ankara, 9-12 September 1985), Ankara, Atatürk Culture Center Publications, 1990, s. 81-89.
- Ambrosio, Fabio, *Histoire comparée des religions: Hindouisme et Soufisme: le cas de Bistami*, Yüksek Lisans Tezi., Faculté de Théologie Catholique, Strasbourg, Université Marc Bloch, Haziran 2002.
- Amitai-Preiss, Reuven, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42 (1999), n. 1, s. 27-46.
- Anawati, Georges C., "Homo Islamicus," *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ad amicis et collegis dicata*, F. Bossier, F. De Wachter, J. Jsewijn, G. Martens, W. Vanhamel, D. Verhelst, A. Welkenhuysen, C. Laga (ed.), Louvain: Leuven University Press, 1976, s. 231-247.
- Anawati G.-C. ve Gardet L., *Mystique musulmane. Aspects et tendances – Expériences et techniques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 19682.
- Anawati, G. C., "Fakhr al-Dîn al-Râzî," *EP*, c. II, 1965, s. 770-773.
- Arbache, Samir, "Le maître spirituel en Islam, ni prêtre, ni moine," *Mélanges de Science Religieuse*, 53 (2001), s. 57-66.
- Arberry, A. J., "al-Djûnayd," *EP*, c. II, 1965, s. 614-615.
- Arnaldez, Roger, "Ma'rifa," *EP*, c. VI, 1991, s. 553-556.
- Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God. Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1980*, Chicago, The University of Chicago, 1984.
- Arkoun, Mouhammed, "Ishk," *EP*, c. IV, 1978, s. 124-125.
- Ateş A., "Ibn al-'Arabi," *EP*, c. III, 1971, s. 729-734.
- Atlagh, Ryad, "Paradoxe d'un mausolée," *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Éditions Autrement, s. 132-153.
- Aubin, Jean, "La politique religieuse des Safavides," *Le Shi'isme imâmite, Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris, 1970, s. 235-244.
- Avery, Kenneth S., *A Psychology of Early Sufi samâ'. Listening and altered states*, Londra/New York, RoutledgeCurzon, 2004.
- Ayoub, Mahmoud, "Law and Grace in Islam: Sūfi toward the Shar'îa," *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss ve John W. Welch (ed.), Winona Lake, Eisenbrauns Inc., 1990, s. 221-229.
- Babayan, Kathryn, *The Waning of the Qizilbash: the Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran*, Doktora Tezi, Princeton, Departement of Near Eastern Studies, 1993.
- Babayan, K., "Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran," bkz. Melville Ch. (ed.), *Safavid Persia*, Londra ve New York, 1996, s. 117-138.
- Badawi, 'Abd ar-Rahmân, *Şatahât as-Sûfiyya*, Kahire, 1949, tekrar bsk. Kuweit, 1978.
- Baldick, Julien, "Uwaysiyya," *EP*, c. X, 2002, s. 1035-1036.
- , *Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia*, Londra, I. B. Tauris, 1993.

- Bashier, Salman H., *Ibn al-'Arabi's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, New York, State University of New York Press, 2004.
- , *Philosophy of the Limit: Ibn Arabi's Barzakh. Concept and the Meaning of Infinity*, Doktora Tezi, Utah, Université de Utah, Département de Languages and Literature, 2000.
- Bashir, Shahzad, "Shah Isma'il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran," *History of Religions*, 45 (2006), n. 3, s. 234-256.
- Bausani, Alessandro, "Hürûfiyya," *EP*, c. III, 1971, s. 620-622.
- Beaurecueil, Serge de, "Lendemain d'une expérience malheureuse: le samâ' chez 'Abdullâh Ansârî (396-481 H./1006-1089)," *Journal of the History of Sufism* 4 (2003-2004), s. 19-25.
- , "Un opuscule de Khwāja 'Abdullâh Anşârî concernant les bienséances des soufis," *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, IX (1960), s. 203-239.
- Beelart, A. L. F. A., "The Complaint of Musical Instruments: the Evolution of an Image in Classical Persian Poetry," *Proceeding of the Second European Conference of Iranian Studies Held in Bemberg, 30th September 4th October 1991*, by the Societas Iranologica Europaea, Fragner, Bert, G. ve Christa, Gnoli, Gherardo, Haag-Higuchi, Roxane, Maggi, Mauro, Orsetti Paola (ed.), Roma: Istituto per il Medio Oriente ed Estremo Oriente. Societas Iranologica Europaea. Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 1995, s. 81-96.
- Binatli, Yusuf Ziya, "Dağıstânı, Ömer Ziyâeddin," *DİA*, c. 8, 1993, s. 406-407.
- Bin Stapa, Zakaria, "Muslim Theology and Sufism: A General Survey of Relation and Reaction in the History of Islamic Thought," *Hamdard Islamicus*, XIV (1991), s. 49-70.
- Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra, Luzac Oriental, 1994 (1. bsk. 1937).
- Blair, Sheila S., "Zâwiya. Architecture," *EP*, c. XI, 2005, s. 505-506.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- Bosworth, C. E., "'Alâ' Alâ' al-Dīn Abu'l-Fath Moḥammad B. Tekiṣ Il-Arslā," *Encyclopaedia Iranica*, c. I, 1985, s. 780-782.
- Bouhlal, Siham, "... breuvage des soufis," *Qantara*, 2003/47, s. 41.
- Böwering, Gerhard, "Early Sufism between Persecution and Heresy," bkz. De Jong and Radkte, *Islamic Mysticism Contested*, s. 45-67.
- , "al-Sulamî," *EP*, c. IX, 1998, s. 846-847.
- , "Règles et rituels soufis," bkz. Popović ve Veinstein, *Les Voies d'Allah*, s. 139-156.
- , "Sahl al-Tustarî," *EP*, c. VIII, 1995, s. 869-871.
- , "Bestami Bayazid," *Encyclopaedia Iranica*, c. IV, 1990, s. 183.
- , "The Adab Literature of Classical Sufism: Ansârî's Code of Conduct," Metcalf, Barbara (ed.), *Moral Conduct and Authority, the Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley/Los Angeles/Londra, University of California Press, 1984, s. 62-87.
- Brunschvig, Robert, "Problème de la décadence," bkz. *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam. Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux 25-29 juin 1956)*, R. Brunschvig R. ve Von Grunebaum G. E. (ed.), Paris: G.-P. Maisonneuve ve Larose, 1977, s. 29-46.
- Buhl, Fr., "Tawâf," *EP*, c. X, 2002, s. 403.
- Calmard, Jean, "Les rituels shiites et le pouvoir. L'imposition du shiisme safavide: eulogies et malédictions canoniques," *Études Safavides*, Jean Calmard (ed.), Paris/Téhéran, 1993, s. 109-150.

- Cami, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Nefehatü'l-üns: evliya menkıbe-leri*, çev. turque Mahmud B. Os Lamii Çelebi, Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara (ed.), İstanbul, Marifet Yayınları, 1995.
- Carra de Vaux, B., "barzakh," *EP*, c. I, 1960, s. 1103-1104.
- Chabbi, J., "Khankah," *EP*, c. IV, 1978, s. 1057-1058.
- Chabbi, J., "Ribat," *EP*, c. VIII, 1995, s. 510-523.
- Chelhold, Joseph, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Éditions Maisonneuve ve Larose, nouvelle éd., 1986.
- Chih, Rachida, "Cheminelements et situation actuelle d'un ordre mystique réformateur: la Khalwatiyya en Égypte (fin ^{xv} siècle à nos jours)," *Studia Islamica*, 88 (1988), s. 181-201.
- , "Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage: les fondements de l'autorité dans le soufisme," *Archives de Sciences sociales des Religions*, 125 (2004), s. 79-98.
- Chittick, William C., *Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. The Self-Disclosure of God*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- , "Şadr al-Dīn al-Kūnawī," *Elz*, c. VIII, 1995, s. 775-777.
- , "Ibn 'Arabi and His School. Life, Works and Influence," *Islamic Spirituality Manifestations*, Seyyed Hossein Nasr (éd.), Londra: SCM Press, 1991, s. 49-79.
- , *Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. The Sufi Path of Knowledge*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- , *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- Chodkiewicz, Michel, "Les malāmiyya dans la doctrine d'Ibn Arabi," Clayer ve diğ., *Melāmis-Bayrāmīs*, s. 15-25.
- , "Les maîtres spirituels en Islam," *Connaissance des Religions*, 1998, nn. 53-54, s. 33-48.
- , "Les quatre morts du soufi," *Revue de l'Histoire des Religions*, 215 (1998), n. 1, s. 35-57.
- , "Le Voyage sans fin," bkz. Amir-Moezzi, Mohammad Ali (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain/Paris, Peeters, 1996, s. 239-250.
- , "La sainteté et les saints en islam," *Le culte des saints dans le monde musulman*, H. Chambert-Loir ve C. Guillot (ed.), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, s. 13-32.
- , *Un océan sans rivage. Ibn 'Arabi, le livre et la foi*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
- , *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.
- Colpe, Carsten, "The Phenomenon of Syncretism and Impact of Islam," *Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present,"* Krisztina Kelh-Bodrogi, Barbara Kellener-Heinkele, Anke Otter-Beaujean (ed.), Leiden/Boston/Köln, 1997, s. 35-48.
- Çiftçi, Cemil (ed.), *Tasavvuf Kitabı*, İstanbul, Kitabevi, 2003.
- D'Ancona, Cristina, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, II c., Turin: Giulio Einaudi Editore, 2005.
- De Jong, F. ve Radkte, B. (ed.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999.
- De Jong, Frederick, "Khalifa. III. - Dans le mysticisme islamique," *EP*, c. IV, 1978, s. 982-985.
- Deladrière, Roger, "Les premiers malāmatiyya: 'les gardiens du secret' (alumana')," Clayer ve diğ., *Melāmis-Bayrāmīs*, s. 1-14.

- , "Abu Yazid al-Bistami," *Arabica* XIV (1967), s. 76-89.
- , "Un propos transcendant d'Abû Yazîd al Bistâmî," *Études traditionnelles*, 62 (1961), s. 189-200.
- Denny, Frederick M., "Ethical Dimensions of Islamic Ritual Law," *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss ve John W. Welch (ed.), Winona Lake: Eisenbrauns Inc., 1990, s. 199-210.
- , "Islamic Ritual. Perspectives and Theories," Martin, Richard C., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, The University of Arizona Press, 1985, s. 63-77.
- Demirli, Ekrem, "İdrâk Araçlarının Birliği: Duymak Görmek Demektir. İbn Arabî ve Semâ," *Keşkül. Süfi Gelenek ve Hayat*, 2006, n. 7 (105), s. 21-14.
- DeWeese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1994.
- DİA, "Melâmiyye," *DİA*, c. 29, 2004, s. 25-35.
- The Dîwân of Ibn al-Fârîdî. Readings of its Text Throughout History*, Giuseppe Scattolin (ed.), Kahire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2004.
- During, Jean, "Musique et rites: le samâ'," Popović ve Veinstein, *Les Voies d'Allah*, s. 157-172.
- During, Jean, "Samâ'," *Elz*, c. VIII, 1995, s. 1052-1054.
- , *Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel, 1988.
- El-Şaleh, Şoubhî, *La vie future selon le Coran*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2. bsk., 1986.
- Elmore, Gerald, "Şadr ad-Dîn Qûnawî's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabî," *Journal of Near Eastern Studies*, 56 (1997), n. 3, s. 161-181.
- Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevi," *DİA*, c. 2, 1989, s. 159-161.
- Ernst, C. W., *The Shambhala Guide to Sufism, an Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Traditions of Islam*, Boston/Londra, Shambhala, 1997.
- , "Rûzbihân," *EP*, c. VIII, 1995, s. 670-671.
- Esposito, John L., *Islam: the straight path*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Feuillebois-Pierunek, Ève, "La maîtrise du corps d'après les manuels de soufisme (x^e-xiv^e siècles)," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n. 113-114 (2 006), [Le corps et le sacré en Orient musulman, Catherine Mayeur-Jaouen ve Bernard Heyberger (ed.), Aix-en-Provence, Éditions Édisud], s. 91-107.
- , "Maîtres, disciples et compagnons d'après trois manuels d'obédience suhrawardie," *Luqmân*, XIX (2003), n. 2, s. 29-59.
- , *À la croisée des voies célestes Faxr al-Din 'Erâqi. Poésie mystique et expression poétique en Perse médiévale*, Tahrân, Institut Français de Recherche en Iran, 2002.
- Frank, Tamar, "'Tasawwuf Is...': On a Type of Mystical Aphorism," *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984), n. 1, s. 73-80.
- Gaborieau M., Popović A. ve Zarccone Th., *Naqshbandîs. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order. Actes de la Table Ronde de Sèvres. Proceedings of the Sèvres Round Table. 2-4 mai / 2-4 May 1985*, İstanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes ve Éditions Isis, 1990.
- Gardet, Louis, "Djanna," *EP*, c. II, 1965, s. 459-464.

- , "Kiyama," *EP*, c. V, 1986, s. 233-236.
- , *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951
- Gauvain, Richard, "Ritual Rewards: A Consideration of Three Recent Approaches to Sunny Purity Law," *Islamic Law and Society*, 12 (2005) n. 3, s. 333-393.
- Al-Ghazali, *The Alchemy of Happiness*, çev. Claude Field, Londra, The Octagon Press, 2001.
- Al-Ghazali, *Il concerto mistico e l'estasi*, çev. Angelo Iacovella, Torino, Il leone verde, 1999.
- Al-Ghazali, *La nicchia delle luci*, çev. Laura Vecchia Vaglieri ve Roberto Rubinacci, Torino, UTET, 1970.
- Geoffroy, Eric, "Introduction," bkz. *Une voie soufie dans le monde: la Shādhiliyya*, Eric Geoffroy (ed.), Paris: Maisonneuve & Larose/Espace du Temps Présent/Maroc, Aïni Bennaï, 2005, s. 15-28.
- , "La diffusion du café au Proche-Orient arabe par l'intermédiaire des soufis: mythe et réalité," *Le commerce du café avant l'ère des plantations coloniales. Espaces, réseaux, sociétés (XV^e-XIX^e siècle)*, Michel Tuschschere (ed.), Kahire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2001, s. 7-15.
- , *Initiation au soufisme*, Paris, Fayard, 2003.
- , *Djihad et Contemplation. Vie et enseignement d'un soufi au temps des Croisades*, Paris, Éditions Dervy, 1997.
- , "L'apparition des voies: les khirqa primitives (XII^e siècle-début XIII^e siècle)," Popović ve Veinstein, *Les Voies d'Allah*, 1996, s. 44-67.
- , *Le Soufisme en Égypte et en Syrie, sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Şam, Institut français de Şam, 1995.
- , "*Shaykh*," *EP*, c. IX, 1998, s. 410.
- , "*Tarīqa*," *EP*, c. X, 2002, s. 262-265.
- Giffen, Lois A., "Another Perspective on Ethics in Islamic Law and Ritual: A Response to Frederick Denby," *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss ve John W. Welch (ed.), Winona Lake, Eisenbrauns Inc., 1990, s. 211-220.
- Gilliot, Claude, "Islam, 'sectes' et groupes d'opposition politico-religieux (VII^e-XII^e siècles)," *Rives nord-méditerranéennes*, 10 (2002), s. 35-52.
- , "Sainteté et mystique en Islam," *La vie spirituelle*, 143 (1989), n. 684, s. 269-279.
- Gimaret, Daniel, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988.
- Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et la Loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, fr. çev. Félix Arin, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1958.
- Goldziher, I. [S. A. Nonebakker], "Idjāza," *EP*, c. III, 1971, s. 1047.
- Gril, Denis, "Le modèle prophétique du maître spirituel en Islam," *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Giovanni Filoramo (ed.), Brescia, Editrice Morcelliana, 2002, s. 345-360.
- , "Sources manuscrites de l'histoire du soufisme à Dār al-kutub. Un premier bilan," *Annales islamologiques*, XXVIII (1994), s. 97-185.
- , "Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabi," *Annales Islamologiques*, XIV (1978), s. 37-57.
- Guidetti, Vittoria Luisa, *L'Islam vicino: i Bektashi*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza, 2002,
- , "I Bektashi e il Prologo del Vangelo di Giovanni," *Studi sull'Oriente Cristiano*, 1 (1997), nn. 1-2, s. 75-78.

- , "A colloquio con l'Islam albanese (il Bektashismo)," *Religioni e Società*, 27 (1997), s. 111-118.
- , "Elementi dualistici e gnostici della religione Bektashi in Albania fra il xiii e il xix secolo," in Sfa-
meni Gasparro Giulia, *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi
sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, 1998, s. 239-264.
- , "Elementi dualistici e gnostici della religione Bektashi," *Studi sull'Oriente Cristiano*, 2 (1998) ; n.
2, s. 89-91.
- , "Tra narrazione delle origini e Occidente: la Karbalâ di Naim Frashëri (1846-1900)," *Religioni e
Società*, 32 (1998), s. 8-26.
- Hamès, C., "Zâwiya. Dans l'Afrique sub-saharienne," *ET*, c. XI, 2005, s. 507-508.
- Hayek, Michel, "L'Islam témoin de l'absence," *Axes: Recherches pour un dialogue entre Christianisme et
religions*, 1971, Haziran/Temmuz, s. 48-53.
- Hillenbrand, R., "Manâra, Manâr," *ET*, c. VI, 1991, s. 345-352.
- Holbrook, Victoria Rowe, "Ibn 'Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melâmî Supra-Order. Part
One," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, IX (1991), s. 18-35.
- , *The Unreadable Shores of Love. Turkish Modernity and Mystic Romance*, Austin, University of Texas
Press, 1994.
- Holmes Katz, Marion, *Body of Text. The Emergence of the Sunni Law of Ritual
Purity*, Albany, Suny Press, 2002.
- Honerkamp, Kenneth, "Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (d. 412/1201) on Samâ', Ecstasy and Dance,"
Journal of the History of Sufism 4 (2003-2004), s. 27-40.
- Hujwiri, *Somme spirituelle*, çev. Djamshid Mortazavi, Paris, Sindbad, 1988.
- Ibn 'Arabi, *Les Illuminations de La Mecque. Al-Futûhât al-Makkiyya*, çev. yönetiminde Michel Chodki-
ewicz, Paris, Albin Michel, 1997.
- , *L'interprète des désirs. Turjumân al-Ashwâq*, fr. çev. Maurice Gloton, Paris, Albin Michel, 1996.
- , *Le Dévoilement des effets du voyage*, çev. Denis Gril, Nîmes, L'Éclat, 1994.
- , *L'Arbre du Monde (Shajarat al-Kawn)*, çev. Maurice Gloton, Paris, Les Deux Océans, 1990.
- Ibn 'Arabi, Muhyi-d-Din, *La Sagesse des Prophètes (Fuṣuḥ al-Hikam)*, çev. Titus Burckhardt, Paris, Édi-
tions Albin Michel, 1974, 1. bsk. 1955.
- Ibn Sînâ (Avicenne), *Livre des directives et remarques (Kitâb al-'Iṣārât wa l-Tanbîhât)*, çev. Goichon, A.-M.,
Beyrouth/Paris (Collection d'oeuvres arabes de l'Unesco), 1951, s. 491-492.
- Ibn 'Atâ' Allâh, *La sagesse des maîtres soufis. Latâ'if al-minan fî manâqib al-shaykh Abî l-'Abbâs al-Mursî wa
shaykhi-hi al-Shâdhid Abî l-Hasan*, çev. Éric Geoffroy, Paris, Bernard Grasset, 1998.
- Idleman Smith, Jane ve Yazbeck Haddad, Yvonne, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*,
Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Journal d'Histoire du Soufisme: Sufi Dance/La Danse soufie*, Paris, Jean Maisonneuve, 4, 2003-2004.
- Junayd, *Enseignement spirituel*, çev. Roger Deladrière, Paris: Sindbad, 1983.
- Kalâbâdhi, *Traité de soufisme. Les Maîtres et les Étapes. Kitâb al-ta'arruf li-madhhab al-hal al-tasawwuf*, fr. çev.
Roger Deladrière, Paris, Sindbad, 1981.
- Katz, Marion H., "The Study of Islamic Ritual and the Meaning of Wudû", *Der Islam*, 82 (2005), s. 106-
145.
- Katz, J. G., "Zâwiya. En Nord Afrique," *ET*, c. XI, 2005, s. 506-507.

- Kayaoglu, İsmet, "Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar," *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi/3th International Mevlana Congress. Bildiriler/Papers*. 5-6 Mayıs 2003/5-6 May 2003, Konya: Selçuk Üniversitesi, s. 291-302.
- , "Sema'nın Menşei Hakkında Birkaç Söz," 9. Milli Mevlânâ Kongresi, (Tebliğler), 15-16 Aralık 1997, Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1998, s. 85-92.
- Keddi, Nikki R., *Scholars, Saints, and Sufis Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley/Los Angeles/Londra, University of California Press, 1972.
- Keelner-H, Barbara, "Abd al-Ganî an-Nâbulusî and his Turkish Disciples," *Revue de l'Histoire Maghrébine*, 1990, nn. 59-60, s. 107-112 [*Les Actes du III Symposium International d'Études ottomanes sur: La vie intellectuelle dans les provinces arabes à l'époque ottomane*, cilt 3, Abdeljelil Temini (éd.), Zaghuan, Publications du Centre d'Études et de Recherches ottomanes, Morisques de Documentation et d'Information, 1990].
- Khalidi, A. S., "Abd al-Ganî B. Ismâ'il al-Nâbulusî," in *El²*, c. I, 1960, s. 62.
- Khalidi, Tarif, *Un musulman nommé Jésus. Dits et récits dans la littérature islamique*, Paris, Albin Michel, 2003, İng.den çev. Jean-Louis Bour.
- , *The Muslim Jesus*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.
- Khourchid, Saïd, 1991, *La Langue de Yunus Emre. Contribution à l'histoire du turc pré-ottoman*, c. I, 1990, Ankara. Éditions du ministère de la Culture.
- Kiel, Machiel, "A Note on the Date of the Establishment of the Bektashi Order in Albania. The Cult of Sarı Saltuk Dede in Kruja attested in 1567-1568," Popović ve Veinstien, *Bektachiyya*, s. 269-276
- Kinberg, Leah, "Paradise," in McAuliffe, Jane Dammen (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden/Boston/Köln: Brill, c. IV, 2004.
- Knysh, Alexandre, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden, Brill, 2000.
- Koca, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları," *Tasavvuf*, 13 (2004), s. 25-74.
- Koraichi, Souad, "Le café, qahwat al-sûfiyya..., " *Qantara*, 2003/47, s. 39-40.
- Kutluer, İlhan, "Aşk. Felsefe," *DİA*, c. 4, s. 17-18.
- Lambton, A. K. S., "al-Dawānî," *El²*, c. II, 1965, s. 179-180.
- Laoust, H., "Ibn Taymiyya," *El²*, c. III, 1971, s. 976-979.
- Lapidus, Ira M., "Knowledge, Virtue, and Action: the Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam," Metcalf, Barbara (ed.), *Moral Conduct and Authority, the Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1984, s. 38-61.
- Leaman, Olivier, "Reviews," *Journal of Semitic Studies*, XLIV (1999), n. 1, s. 152-154.
- Lewis, Bernard, "The Shi'a in Islamic History," *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Martin Kramer (éd.), Boulder (Colorado) Westview Press/ Londra, Mansell Publishing, 1987, s. 21-30.
- Lewisohn, Leonard (ed.), *The Heritage of Sufism. Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Oxford, Oneworld Publications, 1999.
- Lieux de cultes, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, *Revue de l'histoire des religions*, 222 (2005), n. 4, s. 387-572.
- Lory, Pierre, "al-Shadhili," *El²*, c. I, 1960, s. 176-178.

- , *La science des lettres en islam*, Paris, Éditions Dervy, 2004.
- , "Les paradoxes mystiques: l'exemple de Shibli," *L'Orient des dieux*, 1 (2002), s. 65-82.
- , "Le Mi'rağ d'Abū Yazīd Bastāmī," bkz. Amir-Moezzi Mohammad (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain-Paris, Peters, 1996, s. 223-237.
- , *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, Paris, Les Deux Océans, 1992.
- , "Ṭarīka," *EI*³, c. X, 2002, s. 265-267.
- Luizard, Pierre-Jean, "Les confréries soufies en Irak Arabe au dix-neuvième et vingtième siècles face au chiisme duodécimain et au wahhabisme," bkz. De Jong and Radkte, *Islamic Mysticism Contested*, s. 283-303.
- MacDonald, D. B. [L. Gardert], "al-Ḡhayb," *EI*³, c. 1977, s. 1049.
- MacDonald, D. B., "Darwish," *EI*³, c. II, 1965, s. 169-170.
- , "'Abd al-Razzāk al-Kaṣṣānī," in *EI*³, c. I, 1960, s. 91-93.
- Macdonald, Duncan B., "Emotional Religion in Islām as affected by Music and Singing. Being a Translation of a Book of the Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn of al-Ghazzālī with Analysis, Annotation and Appendices," *Journal of the Royal Asiatic Society*, I (1901), s. 195-252 ve s. 705-748 ; II (1902), s. 1-28.
- Madelung, W., "al-Māturīdī," *EI*³, c. VI, 1991, s. 836-838.
- , "al-Kharrāz," *EI*³, c. IV, 1978, s. 1114-1115.
- Marçais, Gabriel, "Abū Madyan," *EI*³, c. I, 1960, s. 141-142.
- Molé, Marijan, "La Danse extatique en Islam," *Les Danses sacrées*, Sources orientales VI, Paris, Seuil, 1963, s. 147-279.
- Marquet, Yves, "Al-Tirmidhī," *EI*³, c. X, 2002, s. 584-587.
- Massignon, L.-[Radkte, B.], "Taṣawwuf," *EI*³, c. X, 2000, s. 337-341.
- Massignon, L.-[Radkte, B.], "Salimiyya," *EI*³, c. VIII, 1995, s. 1028-1029.
- Massignon, L., "Abū Ṭalīb al-Makkī," *EI*³, c. I, 1960, s. 157.
- , *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj. Martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse*, 4 c., Paris, Éditions Gallimard, 1975.
- , *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, 2 c., Paris, 1922.
- Matthee, Rudi, "The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-i Arab as seen by the Safavids," bkz. *Ottoman Borderlands. Issues, Personalities And Political Changes*, Kemal H. Karpat ve Robert W. Zens (ed.), Madison (WI), The University of Wisconsin Press, 2003, s. 157-173.
- Mayeur-Jaouen, Catherine, "Introduction," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n. 113-114 (2006), [Le corps et le sacré en Orient musulman, Catherine Mayeur-Jaouen ve Bernard Heyberger (ed.), Aix-en-Provence, Éditions Édisud], s. 9-33 ; s. 20.
- , *Al-Sayyid Ahmad al-Badawi. Un grand saint de l'Islam égyptien*, Kahire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994.
- Meier, Fritz, "Soufisme et déclin culturel," *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam. Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Bordeaux 25-29 juin 1956)*, Brunschwig R. ve Von Grunebaum G. E. (ed.), Paris: G.-P. Maisonneuve ve Larose, 1977, s. 217-241.
- Meddeb, Abdelwahab, *Les dits de Bistami, Shatahat*, Paris, Éditions Fayard, 1989.
- Melchert, Christopher, "Baṣran Origins of Classical Sufism," *Der Islam*, 82 (2005), s. 221-240.

- Metcalfe, Barbara (ed.), *Moral Conduct and Authority, the Place of Adab in South Asian Islam*, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1984.
- Michon, Jean-Louis, "Khirkā," *EP*, c. V, 1986, s. 18.
- , *Musique et danse selon Ibn Taymiyya. Le Livre du Samā' et de la Danse (Kitāb al-Samā' wa l-Raqṣ) compilé par le shaykh Muḥammad al-Manbijī*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- Monnot, Guy, "Le panorama religieux de Fahr al-Din al-Razi," *Revue de l'histoire des religions*, 3/1986, [webdc], 2 Şubat 2005.
- URL: <http://thr.revues.org/document2607.html>. başvurulan tarih 8 Mayıs 2007.
- Montgomery Watt, W., "al-Aṣḥ'arī, Abū l-Ḥasan," *EP*, c. I, 1960, s. 715-716.
- , "Al-Ghazālī," *EP*, c. II, 1965, s.1062-1066.
- Morabia, Alfred, *Le Gihād dans l'Islam Médiéval. Le "combat sacré" des origines au xii^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1993.
- Nallino, Carlo Alfonso, "Frammento di traduzione dell' 'a-Tā'īyyah al-kubrā di Ibn al-Fārid' [inedito]," bkz. Nallino, Carlo Alfonso, *Raccolta di scritti editi e inediti*, c. II, *L'Islam. Dogmatica - Sāfismo - Confaternite*, Maria Nallino (ed.), Roma, Istituto per l'Oriente, 1940, s. 343-386.
- , "La fine del così detto califfato ottomano," *Oriente Moderno*, IV (1924), n. 3, s. 137-153.
- Nasr, Seyyed Hossein, "Seventh-century Sufism and the School of Ibn 'Arabi," bkz. Nasr, Seyyed Hossein, *Sufi Essay*, Albany, State University of New York Press, 1991, s. 97-103.
- Nasrat, Abdul-Rahman, "The Semantic of Adab in Arabic," *al-Shajarah*, 2 (1997), n. 2, s. 189-207.
- An-Nawawī, *Les Quarante Hadiths. Les Traditions du Prophète*, çev. Mohammed Tahar en collaboration avec Pierre Lory, Paris, Les Deux Océans, 1980.
- Nettler, Ronald L., *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets. Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusūs al-Hikam*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 2003.
- Netton, Ian Richard, *Saṭ Ritual. The Parallel Universe*, Richmond (Surrey), Curzon, 2000.
- Netton Richard, In, " "The Breath of Felcity": Adab, Ahvāl, Makāmāt and Abū Najīb al-Suhrawardī," Lewisohn, *Heritage of Sufism*, s. 457-482.
- Nizami, K. A., "Fakīr," *EP*, c. II, 1965, s. 775-776.
- Pagani, Samuela, *Il rinnovamento mistico dell'Islam. Un commento di 'Abd al-Ganī al-Nābulusī a Ahmad Sirhindī*, Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2003.
- Papas, Alexandre, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan. Étude sur les Khwajas Naqshbandis du Turkestan oriental*, Paris, Librairie d'Amérique ve d'Orient Jean Maisonneuve Successeur, 2005.
- Pedersen, J. [Makdisi, G.], "Madrasa," *EP*, c. V, 1986, s. 119-130.
- Peters, Rudolph, "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla. A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo," bkz. *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Nehemia Levtzov ve John O. Voll (ed.), Syracuse, Syracuse University Press, 1987, s. 93-115.
- Petry, C. F., "al-Sakhāwī," *EP*, c. VIII, 1995, s. 912.
- Pinto, Desiderio, "Pīrī-murīdī and Power," *Faith, Power, and Violence. Muslim and Christians in a Plural Society, Past and Present*, John J. Donohue, S.J. and Christian W. Troll, S.J. (ed.), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1998 [*Orientalia Christiana Analecta*, n. 258], s. 241-257.
- Popović A. ve Veinstein G. (ed.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris: Fayard, 1996.

- Popović, Alexandre, *Un ordre de derviches en terre d'Europe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993 ["Les derviches balkaniques I: la rifâ'iyya," *Zeitschrift für Balkanologie* (Berlin), 25 (1989), n. 2, s. 167-198 ve 26 (1990), n. 2, s. 142-183].
- Pouzet, Louis, "Maître et disciple dans la mystique musulmane," *Christus*, 47 (2000), n. 186, s. 234-242.
- Powell, Ann, "Neoplatonism and Geometry in Islamic Art," *Association of Art Historians*, 1988, s. 135-139.
- Powers, Paul R., "Interiors, Intentions, and the 'spirituality' of Islamic Ritual Practice," *Journal of the American Academy of Religion*, 72 (2004), s. 425-458.
- Qamar-ul, Huda, "The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct (Adab)," *Journal of the American Academy of Religion*, 72 (2004), s. 461-484.
- Qamar, Al-Huda, *Striving for Divine Union. Spiritual Exercises for Suhrawardî Sûfis*, Londra: Curzon, 2003.
- , "The Remembrance of the Prophet in Suhrawardî's 'Awârif al-Ma'ârif," *Journal of Islamic Studies*, 12 (2001), s. 129-150.
- al-Qaşhânî, 'Abd ar-Razzâq, *A Glossary of Sufi Technical Terms*, İng. çev. Nabil Safwat, Londra, Octagon, 1991.
- Rabdur Muhammad Abdur, "Abu Yazid al-Bistami. The problem of possible Indian influence on Abu Yazid al-Bistami," *Journal of the Pakistan Historical Society*, 20 (1972), s. 34-58.
- Reinert, B., "Sarî al-Saka'î," *El²*, c. IX, 1998, s. 59-62.
- Ritter, Helmut, "Abu Yazîd al-Bisṭāmî," *El²*, c. I, 1960, s. 166-167.
- Robson, J., "Ḥadīth," *El²*, c. III, 1971, s. 24-30.
- , "Ḥadīth Kudsi," *El²*, c. III, 1971, s. 30.
- Roditi, Edouard, "Western and Eastern Themes in the Poetry of Yunus Emre," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n. 5 (İlkbahar 1985), s. 20-37.
- Schacht, Joseph, *Introduction au droit musulman*, çev. Paul Kempf ve Abdel Magid Turki, Paris, Éditions Maisonneuve ve Larose, 1983.
- Schimmel, Annemarie, "al-Nûrî," *El²*, c. VIII, 1995, s. 141-142.
- , *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.
- , *Mystical Dimensions of Islam*, New York, 1975, fr. çev., *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.
- Sebti, Meryem, *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Shiloah, Amnon, *La musique dans le monde de l'islam*, İng. çev. Christian Poché, Paris, Fayard, 1995.
- Sirriyeh, Elizabeth, *Sufis and Anti-Sufis: the Defence Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Surrey: Curzon Press, 1999.
- , *Sufi Visionary of Ottoman Damascus. 'Abd al-Ghant al-Nabulusî, 1641-1731*, Londra ve New York, Routledge Curzon, 2005.
- Smith, Margart, "Dhû'l-Nûn, Abû'l-Fayḍ," *El²*, c. II, 1965, s. 249.
- Sobieroj, F., "al-Shibli," *El²*, c. IX, 1998, s. 448-449.
- Sohravardî, Shihâdoddin Yahya Shaykh al-Ishrâq, *Le livre de la sagesse orientale (Kitâb Hikmat al-Ishrâq. Commentaires de Qoşboddîn Şîrâzî ve Mölla Şadrâ Şîrâzî*, fr. çev. Henri Corbin, Editions Verdier, 1986.

- , *Le livre des Temples et de la Lumière (Kitāb al-Hayākil al-Nūr)*, bkz. Sohravardī, *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, çev. fr. Henri Corbin, Paris, Fayard, 1976, s. 31-89.
- Sohrweide, Hanna, "Gelehrte Scheiche und Sufische 'Ulemā im Osmanischen Reich," *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum Siebzigsten Geburtstag*, Hans R. Roemer ve Albrecht Noth (ed.), Leiden, Brill, 1981, s. 375-386.
- , "Der Sieg der Safaviden in Persien und Seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert," *Der Islam*, 41 (1965), s. 95-223.
- Steensgaard, Niels, "The Seventeenth-Century Crisis," *The General Crisis of the Seventeenth Century*, Geoffrey Parker ve Lesley M. Smith, 2. bsk., Londra ve New York: Routledge, 1997, s. 32-56.
- Stehly, Ralph, "Aperçus sur le Qūt al-Qulūb d'Abū Tālib al-Makki, Oraisons et amour de Dieu," *Le Courier du GERI. Recherches d'islamologie et de théologie musulmane*, 2 (1998), n. 2, s. 7-22.
- , *Le Sahih de Bukhārī, Texte avec versions parallèles, traduction et commentaire des hadiths 1 à 25. Contribution à l'étude du hadith, Tome I: Texte, traduction et commentaire*, Doktora Tezi, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, Lille, ANRT, 1994.
- Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy. Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1988.
- Sublet, Jacqueline, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- Sulamī, *La lucidité implacable (Épître des Hommes du Blâme) (Risālat al-Malāmatiyya)*, fr. çev. Roger Deladrière, Paris, arléa, 1991.
- Takeshita, Masakata, "An Analysis of Ibn 'Arabī's Inshā' Al-Dawā'ir with particular reference to the Doctrine of the 'Third Entity,'" *Journal of Near Eastern Studies*, 41 (1982), s. 243-260.
- Tosun, Necdet, *Bahāeddīn Nakşebend. Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002.
- Touati, Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Le Seuil, 2000.
- Trimingham, Spencer J., *The Sufi Orders in Islam*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1998 (1. bsk. 1971).
- Tyan, E., "Djihād," *EF*, c. II, 1965, s. 551-553.
- Uludağ, Süleyman, *İslām Açısından Mûsıkî ve Semâ*, 3. bsk., İstanbul, Marifet Yayınları, 1999.
- , "Hırka," *DİA*, c. 17, 1998, s. 373-374.
- , "Halvetiyye," *DİA*, c. 15, 1997, s. 393-395.
- , "Aşk. Tasavvuf," *DİA*, c. 4, 1991, s. 11-17.
- , "Ahmediyye," *DİA*, c. 2, 1989, s. 171.
- , "Ahmed Şemseddin, Yiğitbaşı," *DİA*, c. 2, 1989, s. 135-136.
- Uludağ, Süleyman ve Özcan, Nuri, "Devran," *DİA*, c. 9, s. 248-250.
- 'Umar Ibn al-Farid, *Sufi Verse, Saintly Life*, çev. Emil Homerin, New York/Mahwah NJ, Paulist Press, 2001.
- 'Umar b. al-Farid, *Poèmes mystiques*, çev. Jean-Yves L'Hopital, Şam, Institut Français d'Études Arabes de Damas, 2001.
- Ünal, Halit, "Berat gecesi," *DİA*, c. 5, 1992, s. 475-476.
- Vajda, Georges, "Idjāza," *EF*, c. III, 1971, s. 1046-1047.

- Van Ess, Josef, "Sufism and its Opponents. Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations," bkz. De Jong and Radkte, *Islamic Mysticism Contested*, s. 22-44.
- Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche, fr. çev. Basile Radu, Turnhout (Belgique), Éditions Brepols, P O XXII, fascicule 1, n. 107, s. 76-77.
- Yazıcı, Tahsin, "Haydar, Kutbüddin," *DİA*, c. 17, 1998, s. 24-25.
- , "Haydariyye," *DİA*, c. 17, 1998, s. 35-36.
- , "Sünbülüye," *DİA*, c. 11, İstanbul, 1997.
- , "Cemâleddin-i Sâvî," *DİA*, c. 7, 1993, s. 313-314.
- , "Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sünbül Sinân ve Merkez Efendi," *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, II (1956), s. 87-113.
- Yesevîlik Bilgisi, Cemâl Kurnaz ve Mustafa Tatcı (ed.), Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 2000.
- Walsh, J. R., "Fatwâ," *EP*, c. II, 1965, s. 886-887.
- Wensinck, A. J., [Jomier, J.], "Le Hadjdj Islamique," *EP*, c. III, 1971, s. 35-39.
- Wensinck, A. J., "Niyya," *EP*, c. VIII, 1995, s. 67-68.
- , "De Intentie in Recht, Ethiek en Mystiek der Semietische Volken," *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, 5/4 (1920), s. 109-140.
- Winkel, Eric, *Mysteries of Purity: Ibn al-Arabi's Asrar al-Taharah*, Indiana, Cross Cultural Publications, Crossroads, 1995.
- Zaehner, R. C., "Abu Yazid of Bistam. A Turning-Point in Islamic Mysticism," *Indo-Iranian Journal*, I (1957), s. 286-301.
- Zaki, Mona M., "Barzakh," McAuliffe, Jane Dammen (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden/Boston, Brill, c. I, s. 204-207.
- Ziai, Hossein, "al-Suharwardî," *EP*, c. IX, 1998, s. 816-818.
- Zouanat, Zakie, "Des origines de la Shâdhiliyya chez le cheikh 'Ad al-Salâm Ibn Mashish," *Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya*, Éric Geoffroy (ed.), Paris, Maisonneuve & Larose/Espace du Temps Présent/Fas, Éditions Aini Bennaï, 2005, s. 53-62.

KARŞILAŞTIRMALI ÇALIŞMALAR

- Asín Palacios, Miguel, *Dante e l'Islam, vol. I, L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, İt. çev. Roberto Rossi Testa ve Younis Tawfic, Parma, Nouve Pratiche Editrice.
- Beaurecueil, Serge de, *Mes enfants de Kaboul*, Paris, Éditions J.-C. Lattès, 1983.
- Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1992.
- , *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1997.
- Benassar, Bartolomé ve Benassar, Lucile, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 2001.
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- Brown, Peter, *Genèse de l'antiquité tardive*, fr. çev. Aline Rousselle, Paris, Gallimard, 1983.
- Chenu, M.-D., *La théologie au douzième siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2. bsk., 1966.
- , *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 3. bsk., 1969.

- Dash, Mike, *La febbre dei tulipani. Storia di un fiore e degli uomini a cui fece perdere la ragione*, lt. çev. Tuli-pomania, Milano: Rizzoli, 1999.
- Debargue, L., "Pratique," *Catholicisme. Hier Aujourd'hui Demain*, c. XI, 1988, Paris, Letouzey ve Ané, s. 734-744.
- Desmet-Grégoire, Hélène, "Introduction," bkz. Hélène Desmet-Grégoire ve François Georgeon, *Cafés d'Orient revisités*, Paris, CNRS Éditions, 1997, s. 13-23.
- Desmet, Hélène, "Approche méthodologique par l'étude des cafés dans les sociétés du Proche-Orient," *Contributions au thème du et des cafés dans les sociétés du Proche-Orient*, Hélène Desmet (éd.), Aix-en-Provence, Institut de Recherches et d'Études sur le monde Arabe et Musulman, 1991, s. 27-42.
- Gain, Benoît, "Sommeil et vie spirituelle," *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Beauchesne, Paris, c. XIV, s. 1034-1041.
- Goldstone, Jack A., "East and West in the Seventeenth Century: Political Crises in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China," *Comparative Studies in Society and History*, 30 (1988), s. 103-142.
- Gousheghir, Aladin, "Le café en Iran des Safavides et des Qajār à l'époque actuelle," *Contributions au thème du et des cafés dans les sociétés du Proche-Orient*, Hélène Desmet (éd.), Aix-en-Provence, Institut de Recherches et d'Études sur le monde Arabe et Musulman, 1991, s. 75-112.
- Hattax, Ralph S., *Coffee and Coffehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, Seattle ve Londra, 1988.
- Janin, R., *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Tome III. Les églises et les monastères*, Paris, Publications de l'Institut français d'Études byzantines, 1953.
- Le Goff, Jacques, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999.
- Mattéi, Jean-François, "Tétraktys," *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Jean Servier (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, s. 1285-1287.
- Mérigoux, Jean-Marie, "Un mystique dominicain," *Sources*, XXXI (2005), n. 6, s. 286-295.
- Palazzo, Éric, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2000.
- Parker, Geoffrey, *Europe in Crisis, 1598-1648*, Londra: Fontana Press, 1979 Parker, Geoffrey ve Smith, Lesley M., "Introduction," *The General Crisis of the Seventeenth Century*, Geoffrey Parker ve Lesley M. Smith, 2. bsk., Londra ve New York, Routledge, 1997, s. 1-31.
- Pinguet, Catherine, *Essai sur la folle sagesse*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.
- Poumarède, Géraud, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux xvi^e et xvii^e siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Rouget, Gilbert, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, yeni bsk., Paris, Éditions Gallimard, 1990.
- Ruel, Marianne, *Les chrétiens e la danse dans la France moderne, xvi^e-xviii^e siècle*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006.
- Seybold, K., "hūg," bkz. *Grande Lessico dell' Antico Testamento*, G. Johannes Botterweck ve Helmer Ringgren (ed.), lt. çev. Pier Giorgio Borbone, c. II, Brescia: Paideia, 2002, coll. 827-831.
- al-Sijzi, "Épître à Nasr ibn 'Abd Allāh sur toutes les figures sont à partir du cercle," *Oeuvre mathématique d'al-Sijzi*, c. I, *Géométrie des coniques et théorie des nombres au x^e siècle*, Roshdi Rashed (ed.), [Les Cahiers du MIDEO Ancient and Classical Sciences Philosophy, n. 3], Louvain/Paris, 2004, s. 311-331.

- Steiner, George, *Maîtres et disciples*, çev. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, 2003 (*Lessons of the Masters*, Harvard University Press, 2003).
- Terrin, Aldo Natale, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Brescia, Morcelliana, 1999.
- Vicaire, Humbert, *Histoire de Saint Dominique*, Paris, Les Éditions du Cerf, c. II, 1982.
- Vryonis, Speros Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley/Los Angeles/Londra, University of California Press, 1971.
- , "Byzantium and Islam. Seven-Seventeenth Century," *East European Quarterly*, II (1968), n. 3, s. 205-240.
- , *Byzantium: its internal history and relations with the Muslim world*. Collected Studies, Londra, Variorum Reprints, 1971.

REFERANS ÇALIŞMALAR

- ‘Abd al-Bâkî, Muhammad Fû‘âd, *Al-Mu‘camu al-fihris l-al-fâzi al-Ḳurân al-Kerîm*, Kahire, 1996, s. 440-443.
- Ayverdi, İlhan, *Asırlar boyu tarihi seyri içinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, III c., İstanbul, Kübbealtulu-gatı, 2005.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur*, c. 5, Leiden, Brill, 1937-1949.
- Concordance et indices de la tradition musulmane. Les six livres, le musnad d'al-Dârimî, le Muwatta' de Mâlik, le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal*, A. J. Wensinck ve J. P. Mensing, Leiden, E. J. Brill, 1943.
- Devletşah, Tezkiretû's-şuara, 2 c., çev. Necati Lugal, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1967.
- Dictionnaire Arabe-Français*, A. De Biberstein Kazimirski, II cilt, Beyrouth, Librairie du Liban/Paris, Maisonneuve, 1860.
- Mevlânâ Bibliyografyası/Bibliography of Mawlana*, Tuncel Acar, Sema Akıncı (ed.), Ankara, Milli Kütüphane Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 c., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat eski ve yeni harlerle*, Ferit Devellioğlu, bsk. 1993, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 2003.
- Önder, Mehmet, Binark, İsmet ve Sefercioğlu, Nejat, *Mevlânâ bibliyografyası*, 2 c., Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1974.

DİZİN

Abapuş Veli 66
abdest 119, 133, 167
Abdi Dede 67-68, 75-76, 88, 294
Abdullah Bosnevî 51
Abdullah Dede bkz. Abdi Dede
Abdullah Efendi (Sanî) 51, 82, 89
Abdullah Efendi (Tursunzade) 32
Abdullah Ensârî 98, 102-103, 109
Abdullah Rumi (Eşrefoğlu) 50
Abdülahad Çelebi 78
Abdülahad Nuri Sivâsî 37-38, 40, 193, 197, 203-204
Abdülâtif b. Muhammed Es'ad (Şeyh) 47
Abdülğani el-Nâblusî 212
Abdülkerim b. Velîüddin 193
Abdülmecid Sivâsî Efendi (Şeyh) 34-35, 38, 68, 192
adab 18, 31, 33, 37, 62, 86, 108, 112-115, 117, 121, 123, 167, 169, 171-173, 177, 179-182, 187, 189-191, 195-198, 201, 203-204, 210-212, 214-216, 218, 223-224, 234, 236, 238-239, 242-244, 246-250, 264, 274, 276, 279, 282, 288-289
adab-ı erkân 100, 114, 128-129, 189
Âdem Dede 68, 70, 81, 84, 90, 294
Âdil Çelebi (Pîr) 58, 190-192
af 141, 153, 160-161
Ağazade Mehmed 68, 75, 82-83, 90
Ahmed Cünuni 63, 79, 83
Ahmed Çelebi 90,
Ahmed Dede (Doğanî) 73
Ahmed Dede (Kari) 74
Ahmed Dede (Sabuhî) 73-74, 83
Ahmed Dede (Sahîh) 14, 190
Ahmed Efendi (Erdebilzade) 40
Ahmed Efendi (Şârih-i Menarzade) 26
Ahmed el-Gazâlî 249, 291-292
Ahmed el-Gazzî 46-47, 82
Ahmed II 22, 44
Ahmed Meş'ali (Edîmeli) 75

Ahmed Paşa (Melek) 39
Ahmed Sirhindi 137
Alâeddin Keykûbâd 53
Alâeddin Muhammed İbn Takeş 52
Ali b. Ebû Talîb (Hz.) 97, 291-292
Ali Çelebi (Zenbilli, şeyhtülislam) 33, 195
Ali Efendi (Pîr) 30
âlim 15, 25, 27-31, 36-37, 39, 41, 43-44, 48, 52, 78, 80, 83, 85, 110-111, 139, 146, 155, 179, 195, 202, 204, 206, 208, 215-218, 220, 223, 233-234, 246, 267, 273
Ankaravî bkz. İsmail Rûsûhî Ankaravî
Ârif Çelebi II 191
Ârif Çelebi III 78, 293
arş 237, 252-253, 272-273
aşukân 143, 253
aşk 85, 116, 128, 141, 153, 165, 177, 183, 185-186, 188, 206, 209, 218, 220, 241, 245, 252, 255, 265, 273, 276-277
ayin 13, 20, 29-30, 46, 49, 60, 62, 66, 73-74, 80, 83, 97, 108, 111-113, 121-122, 127, 129, 133, 148, 160-161, 169, 175, 177, 181, 183, 188-191, 203, 212, 224, 227-229, 232, 243, 248-250, 253-256, 261-262, 264-267, 271, 278
aziz 226, 254
Aziz Mahmud Hüdâyi 34, 40, 51, 192, 287-289

Bahâeddin Veled 52-53, 291-292
Bahâî Efendi 40-41, 68, 193
bahçe 178, 238, 251, 253-256, 275, 277, 282
başkaldırı 22-23, 44, 61, 154, 222
Bayramiye 30, 51, 81-82, 86
Bedeviye 50
Bedreddin Simâvî 45
Beğevî, Ebu Muhammed el- 206
belâ 130, 141, 144, 156, 166
belârluk 108, 116, 119
Bektaşî 25, 50-51, 58, 74, 194,
berâh 165, 187, 253-255, 274-276
Beşiktaş 63-64, 70, 73-75, 82
Beşir Efendi (Şeyh) 199-200

bid'a/bid'at 26, 33, 36, 42-43, 47, 62, 92, 121-122, 129, 191, 202, 208, 211, 216, 219
birlik 48-49, 159, 173, 188, 268-269
Bistâmi, Ebû Yezid el- 30, 102, 201
Bolulu Mustafa 194, 205, 209
Bostan Çelebi I 62-63, 68, 74²-75, 77, 96, 293
Bostan Çelebi II 78-79
Buhâri 50, 101, 179, 210, 218
Bulak (Mısır) 100, 215
Burhâneddin Muhakkik 53, 291

Ca

Câmi 54, 93, 181
Câmi Ahmed Dede (El-Hâcc) 74
Celâleddin Çelebi 78
Celâleddin Devvânî 247-248
Celvetiye 51, 286
Cemâleddin Çelebi 62, 293
Cemâleddin İshak Karamanî 192
Cengiz Han 52
cennet 134, 154, 184, 208, 237, 248, 250-257, 274-277, 282
Cevri İbrahim 81-83, 89
cezb 143, 250, 284
cihad 120, 151, 153-154, 174
Cüneyd 30-31, 135, 199, 216, 219, 291-292
cüzi irade (cebr) 126

Ça

Çavuşzade 40
Çelebi(ler) 56-57, 59-60, 62, 76-77, 84, 190
Çengi Yusuf 75, 95
çile/çileci/çilecilik 120, 122-123, 137, 141, 157, 166, 172-173, 188, 244, 246, 248-249

Da

daire 141, 176, 224, 236-237, 241, 254, 255-257, 260-263, 267-268, 270-271, 274-277
dans 49, 175-176, 185 ayrıca bkz. **devran**; **raks**; **sema**
Derviş Dede 68, 70, 81
Derviş Şehlâ 90
derviş(ler) 17-18, 36, 47, 50, 53, 56, 58-59, 61-62, 66, 68-69, 72, 74-75, 79-83, 86, 88, 98-99, 101-104, 106-111, 113-118, 120, 123, 125-129,

131-137, 141, 146, 148-164, 166-174, 176-177, 181-183, 185-188, 190, 195, 210, 214, 217-218, 220-230, 236-237, 239-257, 259, 261-262, 264-267, 269-271, 273-277, 279-286-289
devr 224, 242, 250, 256-257, 259-265, 267-268, 270, 272-273
devran 35-36, 40, 43-45, 49, 97, 99, 111, 114, 175-176, 182, 192, 194-195, 197-200, 202-205, 207-213, 217-218, 224, 232, 236, 240, 242, 250, 254-256, 259-268, 270-273, 280, 289
dönüş 173, 184, 188, 199, 226, 237-238, 256, 258, 273

Ebû Belkîr Efendi 73, 206
Ebû Belkîr el-Şibli 102, 291
Ebu Belkîr el-Vefâi 58, 213
Ebu Hüreyre 101, 167
Ebu Müslim 101, 218
Ebû Tâlib el-Mekkî 102, 180, 216-217, 220, 235, 236
Ebu-suud Efendi 29-30, 41, 192, 198, 205, 232
Eflâkî 56, 177, 183
Emir Buhârî 50, 101, 179, 218; **tekkesi** 210
erlân 100, 107-108, 112, 114-118, 121, 128-129, 189, 256
Esmâti Hâtun 53
Esrar Muhammed Dede 46, 56-57
Eşrefiye 50
Evliyâ Çelebi 73, 75, 79, 241
Eyyubî Mehmed Memiş 75

Fahreddin Ahmed Dede 58
Fahreddin Râzî 52
fakîr(ler) 62, 73, 88, 92, 101, 121, 127, 130, 135, 140, 161, 208, 272-273; ayrıca bkz. **fukara**
fakîrlik 130-131, 164
Fazıl Ahmed Paşa 22, 43-45, 84
Fazıl Mustafa Paşa 22
Fazlullah Efendi (Birgivîzade) 32
felsefe 92-93, 139, 236, 245, 247, 249, 271, 274, 277-278; **taşı** 106
fena 130, 141, 144, 156, 164, 166, 263

Eb

Fa

ferace 150

Ferruh Çelebi 62, 77-78, 293

fulmâ 100, 129, 140, 158, 161-162, 169-171, 243,
251-253, 256, 262, 267, 287

Furuncuzade 67, 294

Ga

Galata 63, 65; şeyhi 18, 68, 86, 89, 93-97, 99, 102-
104, 106, 108, 116, 125, 131, 134, 136, 146, 151,
154, 164, 166-167, 170, 222, 234, 246, 249,
253, 256-257, 260, 264, 268, 270-271, 274,
280-281, 283, 287-289; tekkesi 15-16, 64, 66,
70, 72-75, 81, 87, 91, 110, 293; Mevlevihanesi
85, 88, 90

Galip Dede 283, 294

Gânem Dede 91, 95

Gavsî Ahmed Dede 68, 70, 72, 80-81, 88

Gazâlî, Ebu Hâmid el- 45, 92, 102, 180-181, 199,
216-218, 221-222, 238, 246, 249

Gehver Hâtun 53

gelenek 52, 107, 111, 121, 124, 128, 149, 154, 159,
166-168, 178-179, 187, 195, 211, 214, 216-217,
227-228, 235, 283

gerileme 20, 24-27, 33, 36, 181, 286

ğda 183, 185, 234, 251

Gölpınarlı 14, 57, 78, 94-95, 114, 161, 189-191, 224,
227

Gülşen-i Râz 260

Ha

hac 37, 40, 53, 68, 74, 84, 103, 108, 116, 163, 176,
179, 197-198, 210

hakikat 31, 92-93, 102-103, 105-106, 109, 115-116,
118, 121, 125-126, 128-129, 133-134, 138-140,
142, 153, 159, 162-163, 171, 183, 200, 202, 216,
245, 251, 258-263, 265-270, 275

hal 98-99, 110, 113, 119-121, 123, 126, 130, 134, 141-
142, 144, 146, 155, 160-161, 170, 175, 186-187,
195-196, 201, 204, 206, 218, 220, 222, 235,
237, 242-246, 250, 253, 255-256, 262, 265,
269, 274, 278, 280-283

Hâlet Efendi 72, 90, 95

Halidiye 213

halife 34, 52, 66, 82, 97, 101-102, 115, 119, 122, 137-
139, 142-145, 171, 190, 197, 199, 265, 284

Halil Dede 76

Hallâc 102

Halveti(ye) 34, 38, 44, 51, 86, 176, 196, 199-200,
203, 206, 210, 213, 286; tekkesi 39

Hamza Bali 30

Hasan Ağa 74

Hazret-i Şârih bkz. Ankaravi

hırka 103, 115, 146, 148-151, 222, 243-244, 275

Hızır 164

Hucviri 180

Husâmeddin Çelebi 54, 86, 189

Hüseyin Çelebi 68, 78, 293

Hüseyin Efendi (Pir) 74, 78

Hüseyin Paşa (Amcazade) 78

Hüseyin Paşa (Ohrili) 75

Hüsrev Çelebi 62, 293

ibadet 33, 49, 104, 116, 124-125, 131-133, 135, 138,
158, 198-199, 213-214, 232, 245, 287, 289

İbn 'Atâ 102, 164

İbn Abbâs 145, 200, 206

İbn Arabî 45, 93, 98, 101-102, 110-111, 130, 151, 165,
195, 201-202, 212, 219, 236, 238-239, 255,
257, 259, 262, 269-271, 274

İbn Cemâa 179

İbn Ebû'd-Dünya 179

İbn Fâriz 93, 110, 155, 217, 235, 263,

İbn Kemâl 195-196

İbn Sina 245-247, 278

İbn Teymiye 31, 33, 179, 232

İbnü'l-Cevzi 179

İbrahim b. Muhammed el-Halebi 192

İbrahim Dede (Şâhidi) 56, 60, 76

İbrahim Efendi (Oğlanlar Şeyhi) 51

İbrahim Havvas 164

İbrahim I 21

ilim(ler) 29, 34, 44, 85, 100, 121, 126, 128, 139, 156,
167, 170, 213-214, 235, 252, 258-259, 266, 272

ilm-i ayn 118

ib

ilm-i hakikat 118
 ilm-i yakin 118, 237
 ilmiye 27-28, 232
 İmamzade (Kadı) 70
 insan-ı kâmil 137, 267
 irade 115, 122-126, 130, 136-137, 138, 146, 148-151, 153-157, 170, 174, 182, 289
 irâdet 149, 170-171
 irşad 88
 İsa Dede 91, 294
 İskender Paşa 66; Zâviyesi 65
 İsmail Ma'sukî bkz. Oğlan Şeyh
 İsmail Rumi Efendi 50
 İsmail Rüşûhi Ankaravî 15-18, 68, 73, 77, 81, 85-104, 106-111, 113-123, 125-146, 148-174, 176, 179, 191, 196, 203-204, 212, 214-229, 233-244, 246-284, 287-288, 294
 ism-i celâl 242, 280
 İstanbul 12, 15-17, 23, 26-27, 30, 32, 34, 37-38, 42-45, 50-51, 55, 58, 60-61, 63-64, 66, 70, 73-77, 79-80, 84, 88, 90, 95-96, 100-101, 111, 191-192, 204, 210, 212-213, 215, 229, 286, 294
 istiğfâr 159-160
 işrak 92, 247-248, 278
 İtrî 191, 224
 izin 75, 152, 167-168, 198, 211, 217-218, 220, 242, 262
Ka kadı(lar) 28, 32, 38, 40, 46, 68, 183, 192
 Kadızadeliiler 15, 26, 36-37, 40-42, 45-46, 48-49, 62, 95, 168, 193-194, 203, 214, 239; akımı 88, 192; hareketi 31, 42, 77; taraftarları 36, 39
 Kadirîye 44, 50, 176, 212
 kahve 23, 49, 205
 kahvehane 23, 49
 Kalender Çelebi 22, 56, 101, 230-231
 Kalenderîye 56, 59, 61-62
 Karabaş Veli 194, 205-209
 Kasımpaşa 63, 73, 88; tekkesi 68, 75
 Kâşânî 102, 181, 217, 235

Kâtip Çelebi 26, 32, 35, 94-99
 Kelâbâzi 180
 Kemâl Ahmed Dede 73
 kıyafet(ler) 148-151, 154, 183, 220, 226, 251, 281
 Kızılbaş 25
 Konya 53-54, 57, 61-64, 66-68, 70-71, 73-79, 84, 86, 96, 111, 182-183, 227-228, 279
 köken 15, 39, 61, 173, 177, 217, 241, 256, 258-260, 262-263, 275; miti 56
 Kösem Mahpeyker Sultan 21
 Kösnül/kösnüllük 221, 239, 241.
 Kubrevîye 50
 Kuran 35, 38, 45, 48, 54, 88, 91-92, 96, 101, 129-130, 133, 138-139, 144-145, 149, 151, 159, 163, 176-179, 189, 195, 197-198, 200, 202-203, 205-207, 209, 211, 216, 220-221, 225, 234-238, 244, 251, 253, 255-256, 258, 260, 273, 277, 289
 Kurtubi 31
 külah 146
 Kürd Mehmed 40-41
 Lâmekânî Hüseyin Efendi 51
 Le Bruyn, Corneille 226-227
 libas 149
 mabeyn 159, 270, 274-277
 Mahmud Dede (Mesnevîhân) 66
 Mahmud II 58, 72-73
 manevî eğitim 43, 108, 115, 127, 157, 181, 214
 manevî hal 98, 119, 123, 142, 157, 161, 170, 186-187, 195, 218, 222, 246, 281
 mâsiva 122, 129, 130, 133
 maşuk 100, 104, 117, 124, 182, 186, 219, 244
 meczub 143
 Mehmed Birgivi Efendi 15, 30-32, 40-41, 47, 49, 192, 201, 232
 Mehmed Çelebi (Divane) 59, 61-62, 191
 Mehmed Dede (Arzî) 68, 70, 81, 294
 Mehmed Dede (Semâî Divane) 66
 Mehmed Dede (Seyyid) 76
 Mehmed Dede (Zincirlikran) 68, 90

La

Ma

Mehmed Efendi (Üstüvani) 37-40, 42, 193
Mehmed Efendi (Vani, ö. 1666) 193
Mehmed Efendi (Vani, ö. 1685) 42-47, 49, 193
Mehmed Emin Tolmâdi 210-211
Mehmed IV 22, 43, 83
Mehmed Kadızade 32-34, 192-193, 203; ayrıca bkz. Kadızadeliler
Mehmed Paşa (Abaza) 61
Mehmed Paşa (Boynuyaralı) 41
Mehmed Paşa (Köprülü) 193
Mehmed Paşa (Sokullu) 21
Mehmed Rûhî 91, 293-294
Mehmed Tâhir 85, 94
Mehmet el-Mevlevî (Şerifzade) 57
Melâmi 29, 86, 89, 101, 108, 111, 118, 122-123, 129, 131-132
Melâmiye 51, 81-82, 123, 129
menşe 26-27, 291
mertebe 26, 114, 121, 127, 130, 135, 140-142, 156, 162, 170-171, 235, 237, 239-240, 245, 257-260, 262-266, 268-269, 274, 276-277, 281
Mesnevi 16, 35, 54-55, 72-75, 81-83, 85-91, 93-96, 99, 101-102, 105-106, 110, 118, 126, 162, 168, 186, 220, 241, 248
Mesnevi Şarih-i Şems 83
meşihat 142, 171
Mevlâna Celaleddin Rumi 13-14, 16, 35, 51-57, 59, 64, 66, 78, 81-82, 85-86, 90-91, 94, 96-98, 100-102, 104-107, 110, 118-119, 135, 146-147, 150, 161-163, 168, 181-190, 216-217, 220, 226-227, 234-235, 243, 248, 266, 283, 291-292; **Türbesi** 67, 69-71, 76-77, 86
Mevlîyî(ler) 13-19, 39-40, 45-46, 50, 56-58, 60-64, 66-68, 70, 72-77, 79-86, 89-93, 96-104, 106-120, 122-129, 131, 134-138, 142, 144, 156-160, 162, 165-166, 168-171, 173, 175-177, 181, 183, 189-191, 201, 203, 212, 214, 217-218, 221-222, 224-225, 227-231, 233, 236-250, 253, 256-257, 262, 266-268, 270-271, 273-276, 278-284, 287-291; **hanedanı** 59; **ordusu** 59; **sanatçıları** 82, 286; **sikkesi** 147; **vakantüvislikleri** 56

mevlevihane 39, 65, 73-74, 79-80, 85, 88, 90
Mevleviye/Mevlevilik 14, 51, 54, 56, 58-60, 76, 81-82, 84, 114, 145-146, 148, 155, 159, 212, 234, 286-287
mevî 151, 153, 155, 267
mezar 75, 90, 251, 253, 275
misafir 164-165, 168-169, 184, 258
misak 237
Misri, Zû'l-Nûn el- 102
mistik 16, 28, 31, 37, 45, 51-52, 54, 56, 59, 62, 81-82, 85, 92-93, 98-99, 101-103, 107, 109, 111-113, 116-118, 120, 126-128, 130, 134, 137, 143-144, 152, 155, 165, 173-175, 186, 189, 203, 212, 228-229, 234, 238, 241, 247-249, 254, 259, 263, 265-266, 271, 274, 276, 278, 280, 282-284, 288; **idrakı (enseignement)** 17; **ölüm** 133, 237, 242
muâşeret 112, 115, 123-124, 157, 171-172
muhabbet 141, 150, 165-168, 252, 263
Muhammed Hadidi 50
Muhammed Ârif 74
Muhammed b. Ebû Bekr el-Maraşî (Saçaklızade) 210
Muhammed Ömer 192
Muhammed Salih-i Sahvî 210
Muhyiddin Karmânî 30
mukabele 46, 103, 108, 116, 159-160, 175, 190-191, 224, 227, 236, 241, 250-251, 253-257, 259-260, 262, 266-267, 270, 274-275, 277, 281-282, 289
Murad III. 21
Murad IV. 21, 23, 61, 68, 77, 83
Muslihuddin Efendi (Şeyh, Kütahyalı) 199
Mustafa Devatî 51
Mustafa Efendi (Divane, vaiz) 42
Mustafa I 21, 61
Mustafa II 78
Mustafa Naima 26
Mustafa Paşa (Kemankes Kara) 21
Mustafa Paşa Merzifonlu Kara 22
mutrib 183-184, 243

Müceddidiye 210

Müftü 27-28, 30

Müneccimbâşı Ahmed 83

mürîr 29, 32, 34, 40-41, 44, 46, 50-51, 53-55, 60, 64, 66, 77, 89-91, 95-98, 101, 106-108, 110-111, 115, 117, 122, 137-138, 141-146, 148-149, 151-152, 155-156, 163-168, 170, 173, 183, 189, 199, 206, 216, 218-219, 224, 240-243, 248, 264-266, 271, 274, 278, 280, 282-283, 287
mürşid 53-54, 77, 137, 144-146, 148-153, 163-164, 170, 268

mûzik 31, 60, 81, 179, 181, 185-188, 201, 203, 220-221, 223, 225-227, 238, 241, 247, 249, 252-253, 278, 279-280, 282

Na

Nâblusi 212

Nâci Ahmed Dede 68, 70, 74, 80, 294

Nakşibendi(ye) 44, 50, 81, 181, 191, 210-214, 286

namaz 33, 36, 39, 47, 108, 113, 116, 119, 125, 132-135, 141, 151, 159, 177-178, 189, 204, 211, 218, 277, 289

Nayî Osman 72, 88, 294

nazar 127, 163

Nebevî 92

Necmeddîn Dâya 235

nefs 103, 118, 125, 130, 146, 151, 153-156, 159, 167, 171, 206, 241, 244-245, 252-253, 277, 284

Neşatî Süleymân 82

ney 72, 122, 186, 201, 221, 223-226, 241, 248

nezr-i Mevlâna 119

Nicholson, John Reynold 16, 94-95

Niyazî Mısırlı 44-45, 80, 194, 286

niyet 110, 114, 119-123, 132-136, 156-157, 162-163, 165-167, 207, 216-217, 221, 234, 242-243, 246, 250, 263, 265, 267, 276; düzeyleri 125-131; kökensel (originare) veya ilkesel (primordiale) 125; terbiyesi 124-125

Nûreddin Efendi (Molla) 43

Oğ

Oğlan Şeyh (İsmail Ma'sûkî) 29

oğlancılık 205

Ortodoksluk 48, 113, 214, 233, 289

oruç 108, 116, 151, 155

Osman Efendi 38, 72

Osman II 21

Osman Sineçak 90

Ömer Efendi (ö. 1623) 32

Ömer Efendi (ö. 1685) 40

Ömer ibn Hattâb (Hz.) 101, 139, 152, 204, 222?

Ömer Sükûkî 51

Ömer Ziyaeddin Dağıstani 213

Pendâri Ahmed 74

pir 53, 137, 190, 261; pire perver 145

postnişin 66-68, 70, 74-75, 77

raks 13, 18, 30-31, 33, 35-36, 38, 45, 49, 79, 97, 161, 175-176, 179-180, 182, 185, 188, 190, 192, 195, 197-200, 202, 204, 208-210, 217-228, 237-238, 240, 242, 244, 246-247, 249-250, 253, 256-257, 266, 271, 275, 277-284, 286, 289; ayrıca bkz. dans, devran, sema

Recep Efendi 34

Rîfaiye 50

ruh 14, 98, 106, 109, 124, 137-138, 151, 157, 159, 161, 167, 183-187, 202, 206, 213, 226, 234, 236-241, 243, 247-248, 251-255, 258-259, 262, 264-265, 267-271, 275, 284

Rumi Efendi (Vaiz) 47

Rûzbâhân Baklı 155

Sadreddin Çelebi 78, 293

Sadreddin Çelebi II 293

Sadreddin Konevî 45, 259

Safâî Dede 66

Safevî 21-25, 59, 287

saff-ı niâl 160

Sâlib Mustafa Efendi 56, 68, 190

salât 116, 135, 267

Sâlih Zihni Dede 70, 72, 74

Öm

Pe

Ra

Sa

salik 108-109, 114, 119, 121, 126-128, 135, 141-143, 145, 149, 152, 165, 167, 151, 153-154, 272-273, 277, 281, 287

Sarı Gürz (Kadı, Balikesirli) 192

savm 116

Selâhaddin Zerkûb 54, 184

selam 54, 190-191, 224-227, 242, 250, 259-260, 262-267, 277

selamlaşma 168

Selim Dede 91

Selim I 21-22

Selim II 21, 30

Selim III 58, 82

Selim Recâi 90

sema 13, 15, 18, 30-31, 33, 38, 40, 43-46, 49, 58, 60, 62, 69, 73, 78, 82-83, 85, 92, 96-97, 99, 103, 108, 111, 113-114, 116, 119-120, 139-140, 160-161, 172-197, 199-204, 207-208, 210, 212-225, 227-229, 232-234, 236-257, 262-263, 265-266, 270, 276-286, 288-289

sema-i ilâhî 236, 238-239

sema-i ruhanî 238, 240

sema-i surî 240-241, 282

sema-i tabîî 236, 238-241, 249

semahane 75, 77, 87, 176, 237, 241, 256, 276

semazen 116, 184, 212, 224, 241, 243

sembol/sembolik/sembolizm 28, 49, 66, 108, 118, 127, 139, 148, 153, 161, 177, 181, 194, 196, 226, 233, 241, 243-244, 246-247, 249-250, 252-254, 255, 267, 274-275, 277, 282-284, 287-289

seyr ma'Allah 165

seyyah 73, 163-164, 189, 224-226, 228, 241, 251, 257, 277-278, 282

sır(lar) 103-104, 106-108, 121, 124, 126, 138, 141-142, 146, 149, 162-163, 186, 216, 223, 245, 250-251, 253-254, 256, 259-263, 265-268, 270, 272-273, 277

Sırrî Dede 88

Sinan el-Erdebili 38, 193, 203

Sipehsâlar 52, 56, 182-183, 190

Sivâsî Efendi (Şeyh) bkz. Abdülmecid Sivâsî Efendi (Şeyh)

Sivâsiye 203

sohbet 90, 121, 133-134, 144, 157, 166, 169-173, 178, 206, 219, 236, 268

sufî 13-18, 20, 25, 27-49, 51, 56, 59-60, 62-63, 76, 79-83, 85, 87-88, 91-96, 98, 100-104, 108-113, 115, 117-118, 120, 122-125, 127-128, 130-131, 135-137, 141-142, 144-145, 148-149, 151, 154, 157-159, 161-162, 165-166, 168, 170, 172-173, 175, 179-181, 188, 190-200, 202-214, 216-219, 222-224, 226, 228, 231-239, 245, 247-249, 254, 256, 269, 274-279, 283-289; **eğitimi** 144

sufilik 25, 27-29, 35, 39, 41, 44-45, 102-103, 107, 110, 125, 129-130, 142, 145, 148, 179-181, 194, 196-197, 212-213, 232-233, 235, 288-289

Sultan Veled 52-56, 78, 182, 190-191, 292

sultan(lar) 21-22, 28, 33, 35-37, 41-45, 49, 58-59, 62-63, 72-73, 77, 83, 100, 110, 288

Sunullah Gaybî 51, 193, 199-203

Sühreverdî, Ebu'n-Necib es 108, 216, 291-292

Sühreverdî, Şihabeddin Yahyâ 92, 102, 194, 199?, 208, 218-219, 235, 238, 247-248

sülûk/seyr ü sülûk 18, 50, 92, 96-98, 103-104, 106-107, 109, 111, 115, 127, 137, 142, 152, 156-157, 164, 176, 197, 201, 244, 246, 249, 254, 257, 264, 266-268, 270-271, 274, 276, 284

Süleyman I (Kanuni) 21, 30, 77

Süleyman II 22

Sülemân Sadeddin Efendi (Müstakimzade) 210

Sünbül Sinan 192, 196-199, 203

sünnet 30, 32, 35, 38, 49, 88, 91, 97, 101-103, 111, 113, 121, 149, 167-168, 171, 179, 184, 195, 197, 199-200, 202, 215-216, 222, 234-238, 248, 278, 287, 289

şarih 90-91, 110, 163, 206-207, 247

Şazeliye 50

Şems bkz. Şemseddin Tebrizi

Şemseddin Ahmed Sivâsî 34

Şemseddin Tebrizi 53-54, 94, 182

Şemsiye 56, 61-62, 203

şerh 35, 38, 40, 45, 47, 57, 73-75, 81-83, 87-88, 90-96, 99, 115, 177, 194, 197-198, 200, 205, 209, 247, 265, 273, 283

şeriat 29-31, 33-34, 41, 46, 56, 59, 99-100, 102-III, 113, 115-118, 121, 123-126, 128, 131, 135-137, 141-143, 153-155, 160, 166-167, 170, 174, 205-206, 216, 241, 267-269

şeyh(ler) 14, 16, 18, 28-30, 32, 34, 37-38, 44-46, 53-54, 57-58, 61, 63, 66-68, 72, 74-81, 83-84, 86, 88-92, 94, 102-103, 108-III, 115-116, 119-123, 131, 136-137, 142-146, 148-154, 156-157, 159-161, 163-164, 167-171, 184, 190, 193, 196-197, 204-206, 210, 216, 224-226, 241-242, 248, 251, 254-257, 261-266, 269-270, 276, 278, 283-288

şeyhülislâm 27-29, 37, 39-41, 193, 195, 201-202, 205

şiiir 16, 54-55, 68, 81-83, 92-93, 108, 181, 184, 186-187, 190, 203, 212, 219, 221, 240, 245, 263, 287

taharet 133, 153

tağşiş 24

taht 197-198, 200, 208; -1 arş 252-253

tambur 184, 241

tarikat(ler) 13-15, 17-18, 20, 28-30, 33-34, 36-37, 46, 50-51, 54-60, 62, 72, 74, 82, 92, 100, 102-109, III, 113-114, 117, 121, 124-129, 131-132, 137, 139, 141, 143-146, 149, 160-161, 163, 166, 169-173, 175-175, 181, 195-196, 198, 206, 210, 212, 214, 216, 226, 228, 232, 234, 244, 249-250, 267-271, 274, 277, 279, 283, 287

tasavvuf 14-15, 17, 28, 30, 50-51, 85, 93, 102, III, 122, 143, 151, 179-180, 194, 204, 210, 244, 267

Tâûir İmâm 41

tavaf 176, 208, 225, 237, 272-273

tavla 132

tekke(ler) 28, 32, 34-35, 38-40, 42, 47, 49-51, 56-68, 70, 72-80, 82-83, 86-88, 90, 103, 116,

119-120, 150, 152, 158, 161-163, 166, 168-169, 173, 193-194, 197, 224, 228, 279, 286

temaşa 142, 155, 163, 166, 183-184, 226, 248, 250, 259-260, 266, 270-271

tennûre 150

teoloji 17, 29, 48, 52, 54, 106, 113, 137-138, 143, 177, 180, 192-193, 196, 223, 229, 232, 236, 239, 251, 274, 277-278, 282

terbiye 90, 124, 146, 150, 152, 170, 245

terk 31, 126, 130, 164, 167, 241, 272

teslimiyet 136, 145, 148-149, 151

tevhid 103, 109-110, 116, 127, 133-135, 141, 156, 165-166, 172, 177, 182, 188, 198, 209, 239, 250-251, 271, 283

tımar 23, 26, 84

Tıcaniye 50

tövbe 31, 133, 153, 156, 159-161, 172

trans 280-282

türbe 46-47, 51, 80, 86, 89, 91, 150, 163, 278

Türk Ahmed (Vaiz) 42

uzlet 169-170

Ümmi Sinan 44, 199

Üsküdar tekkesi 63, 65

Üstüvani Mehmed Efendi bkz. Mehmed Efendi (Üstüvani) 37, 193

Üveys el-Karenî 137

vahdet-i vücud 45, 212, 268

vaiz(ler) 14, 20, 26-28, 30-32, 34, 37-40, 42-45, 47-48, 52-53, 92, 97, 104, 114, 193-194, 220, 232-234, 239, 286-289

valide 21

vecd 134-135, 143, 172-173, 180, 182, 184-185, 188-189, 201, 208, 218-219, 222, 227, 236, 240, 242-243, 248, 250, 254-255, 262-263, 265-266, 273, 275, 280-284

velâyet 121, 165

vezir 40, 62-63, 287

vücut 159, 257, 289

Uz

Üm

Va

Yahyâ Efendi 74, 98, 193, 196

yasak 15, 23, 31, 40-41, 43-47, 49, 57, 78, 113-114, 132-133, 140, 150-151, 174-179, 182, 193-195, 197, 201-203, 205, 207-209, 211, 213, 216-223, 227, 233, 241, 279, 287-289

Yenikapı 63, 73; **takkesi** 74-75, 77, 81, 83

Yenülük 17, 26, 37, 39, 51, 163, 182, 208, 211

Yeseviye 50

yol 30-32, 35, 43, 45, 50, 52, 59, 77, 83, 85-86, 97-99, 101-111, 115, 117-118, 121-123, 125-129, 131, 135-136, 138, 140, 142-146, 148-149, 153, 155-156, 164-167, 169-170, 173, 178, 187-189, 192, 195, 209, 216-217, 219, 221, 223, 238, 240, 245, 256, 259-261, 265-266, 268-271, 275-278, 282, 287-288

yolculuk 45, 50, 103, 106, 111, 116-117, 119, 123, 157-158, 162-166, 258-260, 264, 268-270, 274-277

yön 36, 108-109, 127, 131, 133, 142, 156-157, 159, 162, 166, 199, 223, 239, 244, 246, 248, 276, 282; **mezhep dışı yön** 62

Yunus Efendi 66, 294

Yusuf Sinaneddin 192

Yusuf Sineçak 35, 59, 82, 191

Za **Zâkırzade** 40

Zamahşeri 207

zaviye 51, 63-65, 67, 79

zekât 103, 108-109, 116, 159

Zikir/zikr 38-40, 45-47, 98, 103, 113, 116, 134, 160, 175, 192, 194, 198-204, 206-213, 222, 235, 272-273, 278, 284, 286

Osmanlı manevi dünyasının simgesel
simaları olan Mevlevî dervişleri
yüzyıllardır insanları etkiliyor.
Mevlana'nın 13. yüzyılda kurduğu
Mevlevîye tarikatı şimdiye kadar pek
çok kapsamlı araştırmaya konu olsa da
dervişlerin hayatları, adaları ve ayinleri
pek fazla bilinmiyor. Mevlana'nın
önemli yorumcularından Ankaravî
İsmail Rusûhî Efendi'nin mistik
yolculuğunu temel alan bu araştırma,
Osmanlı iktidarının, çöküşünün
nedenlerini tarikatlarda aradığı bir
dönemde sufilîği ele alıyor. İstanbul
Galata Mevlevî Tekkesi'nin, etkileri
günümüze kadar süren ilmî ve mistik
eserler kaleme almış şeyhî Ankaravî,
bir yandan dervişleri savunan diğer
yandan da gerçek bir mistik yolculuk
rehberi olan *Minhacul-fukara*'nın da
yazarı. Alberto Fabio Ambrosio, Mevlevî
dervişlerin adalarını anlamaya imkân
veren metinlerin tümünü, biçimleri ve
yapılarıyla bu kitapta bir araya getirip
inceliyor. Eser okurlara Mevlevî yolun
tarihine ve sembolîğine giden apaydınlık
bir yolculuk imkânı sunuyor. Türk tarihi
ve Osmanlı sufizmi alanında uzman
olan Dominiken Rahip Alberto Fabio
Ambrosio İstanbul'da yaşıyor.
Dominiken Enstitüsü'ne (DOSTI,
Dominican Studies Institute) bağlı olan
yazarımız, IFEA (Anadolu Araştırmaları
Fransız Enstitüsü) ve CETOBAC'ta
(Osmanlı, Balkan ve Orta Asya
Araştırmaları Merkezi, Paris)
araştırmacı, Gregoryen Üniversitesi ve
Thomas d'Aquinas Üniversitesi gibi
Kiliseye bağlı üniversitelerde ders
veriyor. Fransızca, İngilizce ve
İtalyanca'da çok sayıda eseri var.

İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ



KitapyAYİNEVİ

ISBN 978-605-105-099-7



₺ 25,-